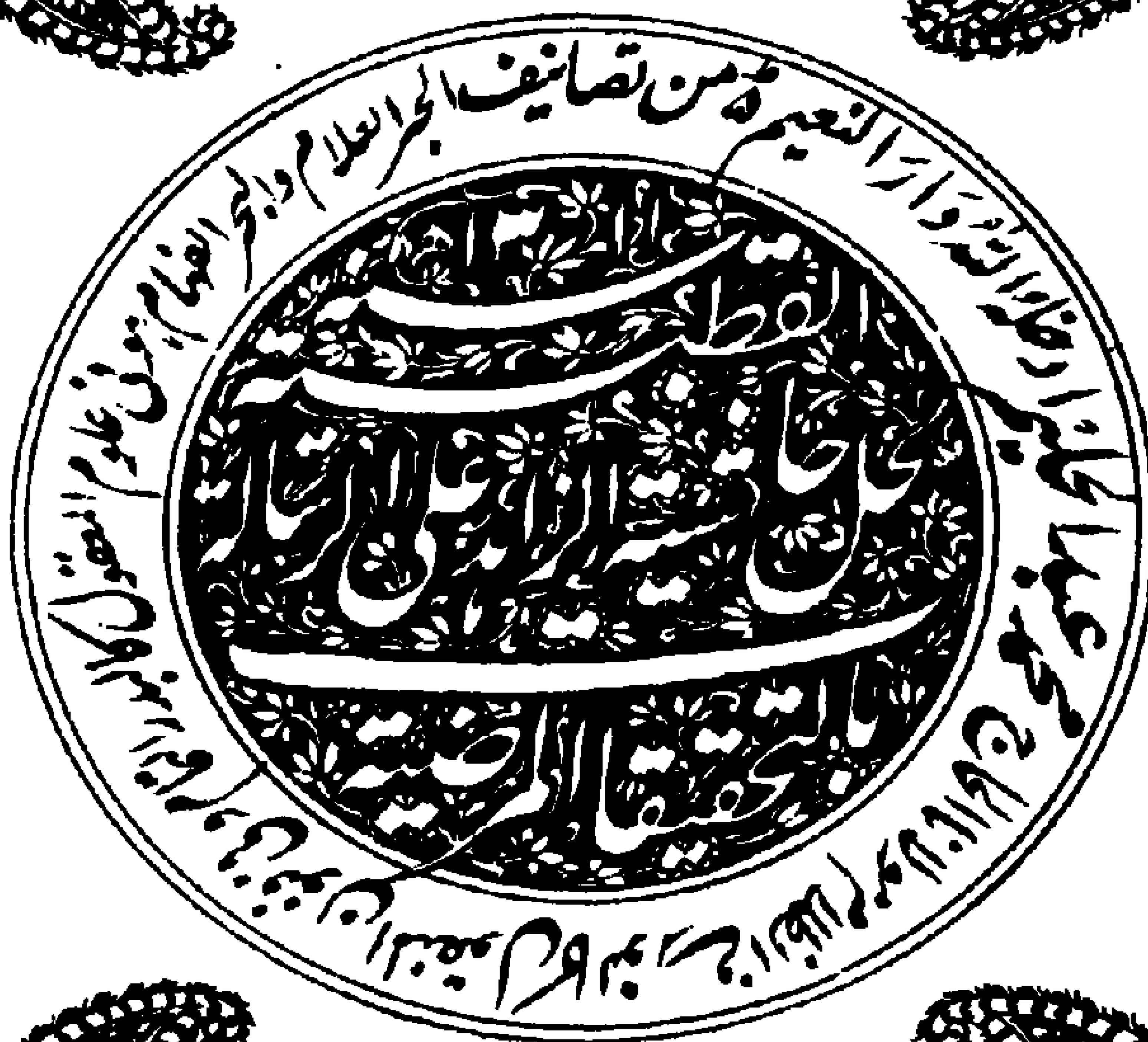
يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

شكر الخالق الواحد على طبع حاشية السيد الزاهد المسماة

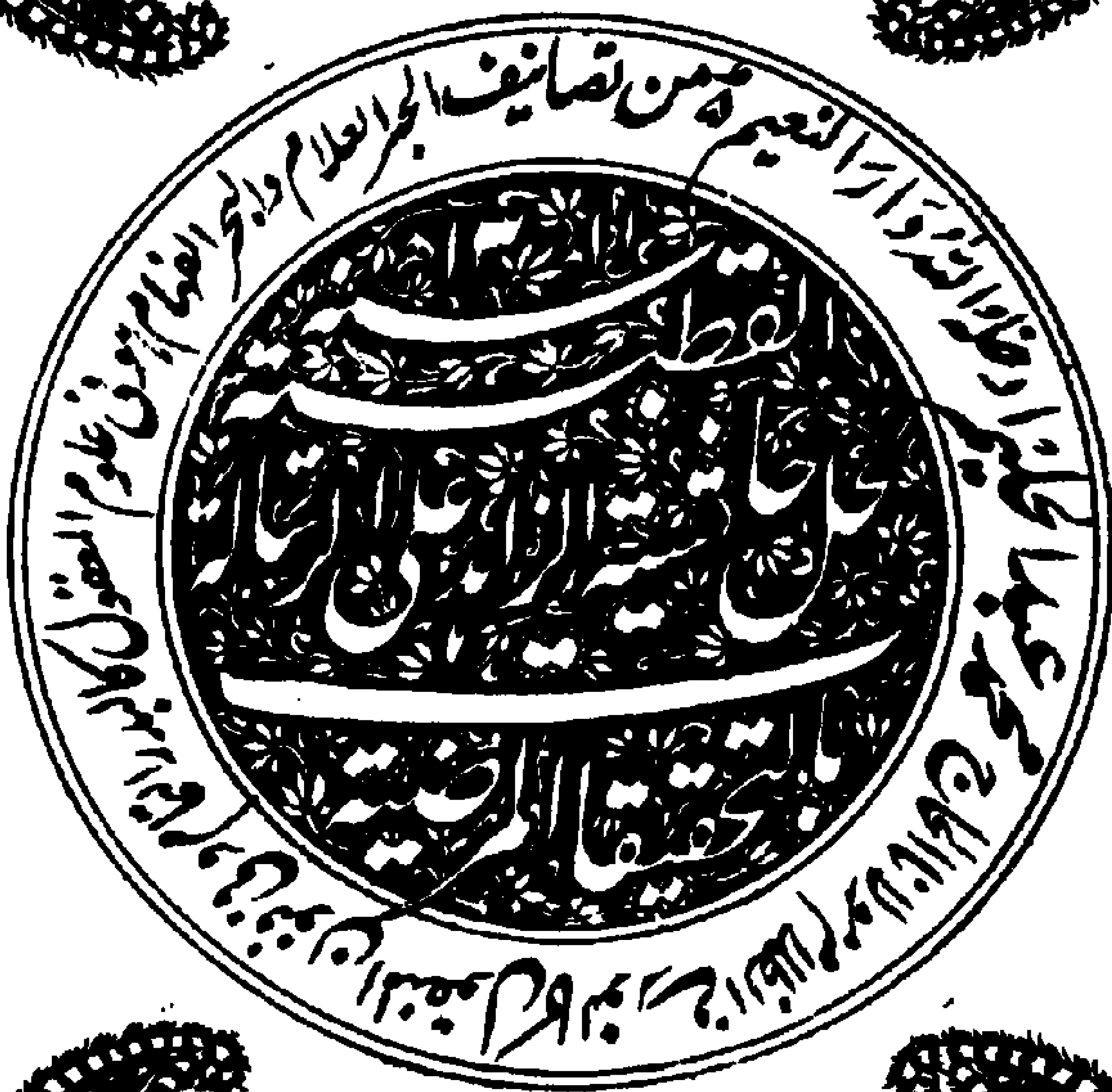


ابن البحر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد أمين الله نور الله مرقده ومضجعه

في المطبع اليوسفي بطبع باهتمام المولوي محمد يوسف اللكنوي

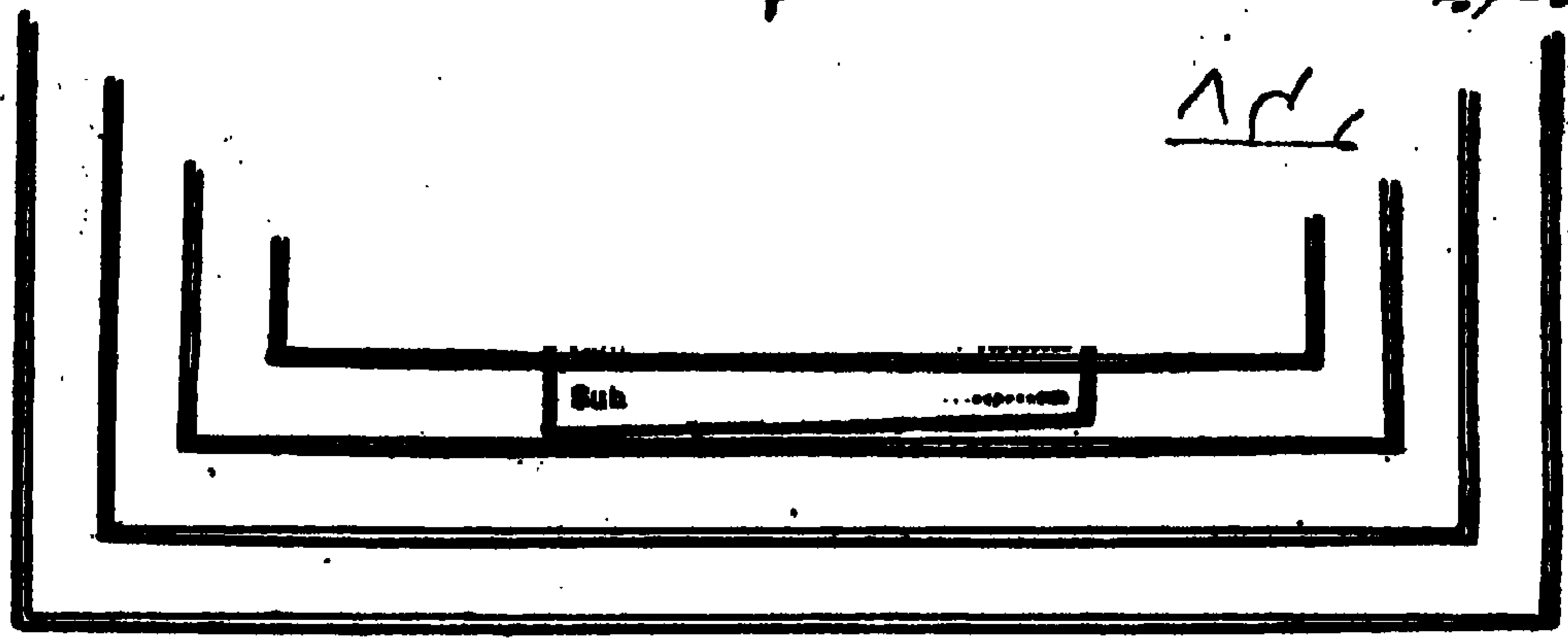
يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

شكرا للخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة



ابن الحبر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه

في مطبع اليوسفي طبع باهتمام المولوي محمد يوسف في اللكنو



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن بيده انالة الموجودات وفي قدرته اعادة المعدومات والصلوة على من هو اول الاشكال وعلى من تبعه سيما الاصحاب والآل اما بعد فيقول العبد المشتاق الى رحمة ربه الكريم محمد المدعو بعبد الحليم الانصاري نسبًا واللكنوي مولدًا ابن مولانا محمد امين اسعده الله ووصله الى غاية متمناه ان حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية لما كانت قليلة المباني وكثيرة المعاني فالتمس مني بعض الطلبة ان اعلق عليها حاشية جامعة للحواشي ومزيلة للغواشي فشرعت في اجابة ملتمسه على حسب امولة متمسكا بحبله المتين انه خير موفق ومعين فجاءت بحمد الله ما يقبله الطلبة وان رده الجهلة وسميتها بالتحقيقات المرضية بحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وبه نستعين قوله كان المراد آه حاصله ان المراد بالعلم المتجدد الواقع في كلام المصنف اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة آه علم يتحقق كل فرد من ذلك العلم بعد تحقق الموصوف وان هو الا الحصولي لا الحضوري فان قلت ان مفهوم العلم في الحضوري ايضا من حيث هو علم صفة من الصفات يتحقق في لحاظ العقل بعد تحقق مفهوم الموصوف الذي هو العالم من حيث هو عالم لان تصور العقل الموصوف باعتبار انه موصوف يكون مقدما على تصور الصفة باعتبار انها صفة فيتحقق البعدية في العلم الحضوري ايضا فلا يصح الحصر الذي اورده السيد المحشي بقوله ليس الا العلم الحصولي قلت ان المضاف محذوف في كلامه فمعناه ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد من افراد ذلك العلم بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف فبعض افراد العلم الحضوري كعلم الباري تعالى بالممكنات علما تفصيليا وسيجي تفصيله وان كان فيه هذه البعدية لكن في بعضها كعلمنا بانفسنا لا يتصور هذه البعدية لان مصداق العالم والعلم ههنا واحد ليس فيه تغاير وتكثر اصلا اذ ذات العالم هو العلم بمعنى الحاضر عند الذات المدركة لان ذات العالم في مرتبة ذاته حاضرة عندها على ما سياتي فلا يتحقق ههنا بين مصداقي العلم والعالم قبلية وبعدية واما في العلم الحصولي فيتحقق هذه البعدية في جميع موارده لان حصول شئ في شئ يستدعي ان يكون الحاصل بعد ما حصل فيه بخلاف حضور شئ عند شئ لانه يجوز ان يكون الشئ حاضرا عند ذاته ولان العلم الحصولي صفة منضمة قائمة بالموصوف الذي هو العالم فيكون العلم الحصولي مغايرا للموصوف لتغاير الصفة المنضمة مع الموصوف فيكون بعده قطعا اذ الصفة المنضمة لا تحقق الا بعد تحقق المنضم اليه وهو الموصوف فيصح الحصر ثم اعلم اولًا ان البعدية على نحوين احدهما البعدية الذاتية وهي التي بها يكون وجود البعد بدون القبل ممتنعا كبعدية المعلول عن الواجب وهذه البعدية كما يتحقق في العلم الحصولي بالحادث كذلك في الحصولي بالقديم اذ من البداهة ان وجود الحاصل اي العلم بدون ما يحصل فيه وهو العالم محال لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف فلو اريد بالبعدية في كلام المحشي هذه البعدية يكون الحاصل ان العلم المتجدد نحو واحد من العلم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان قديما او حادثا ولا يكون مورد القسمة حضوريا اذ لا يصدق على العلم الحضوري انه يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يكون عين الموصوف ولا يتحقق بعده ومتاخرا منه والا لزم تقدم الشئ على نفسه وهو باطل والسر فيه ان سبيل الانكشاف فيه وهو الحضور ليس بملزوم للتاخر عن الموصوف بالذات حتى يصدق عليها انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بخلاف ما هو سبيل الانكشاف في العلم الحصولي وهو الحصول فانه ملزوم للتاخر بالذات وثانيهما البعدية الزمانية وهي التي بها يكون اجتماع البعد مع القبل اجتماعا زمانيا ممتنعا فاذا قصد هذه البعدية ههنا يرجع الحاصل الى

عـه قال في السدود بعض الفضلاء من ان ليس العلم ... مصداق العالم ... والعلم في الحضوري ... منه ١٢ عـه اي من وقت الحدوث ١٢ منه رح

ان مورد القسمة علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية زمانية يعني انه يتحقق الموصوف اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يتحقق العلم وهذه البعدية لا تتحقق الا في الحصولي الحادث فانه يحدث العالم اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يحدث ويتحقق صفة العلم لانه ليس الحصولي الحادث الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها سواء كانت النفوس حادثة او قديمة اما على الاول فظ لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيعرض لها مرتبة العقل الهيولاني بالاتفاق فيكون علمها حادثا بعدها واما على الثاني فلان النفس لا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك لها في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فيكون العلم الحصولي حادثا فتبين انخساف ما قيل ان العلم تابع للعالم ان كان العالم قديما فالعلم قديم وان كان العالم حادثا فالعلم حادث لما قلنا من انه وان كانت النفوس قديمة لكن يكون علمها الحاصل لها حادثا اللهم الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك للنفس فيها سوى الادراك الحضوري بنفسها لعلها مختصة بحدوث النفس وحال قدمها لا توجد هذه المرتبة كما قال به بعض المتاخرين فتامل ولا تتحقق هذه البعدية الزمانية في الحصولي القديم اذ الحصولي القديم بقدمه مجامع مع كل شيء غير متخلف عن موصوفه بالزمان لان العقول لما كانت برية عن النقصان فلا بد من ان تكون مقترنة مع صفاتها الكمالية التي منها العلم اذ لو لم تكن مقترنة بتلك الصفات لكانت الصفات حادثة فيكون العقول خالية عن الصفات الكمالية وهذا نقصان ولا في الحضوري حادثا كان او قديما الا لا تتحقق فيه البعدية كلية اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يتحقق مع موصوفه وعالمه في زمان واحد على ما تقرر فاذا اريد هذه البعدية في كلام المحشي رح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يشمل المورد العلم الحصولي القديم وثانيا ان النسبة بين هاتين البعديتين عموم وخصوص من وجه لتحققهما لاجتماعهما في بعدية مصداق الابن عن مصداق الاب اما البعدية الزمانية فلانه يمتنع اجتماع البعدي اي الابن مع القبلي اي الاب اجتماعا دائميا واما البعدية الذاتية فلان وجود الابن بدون الاب محال والبعدية الذاتية متحققة بدون الزمانية في بعدية العقل الاول عن الواجب عز اسمه فان العقل الاول يمتنع وجوده بدون الواجب اذ الواجب علة تامة له ووجود المعلول بدون العلة التامة محال ولا يمتنع اجتماع العقل الاول مع الواجب اجتماعا دائميا بل هذا الاجتماع واقع فلا يتحقق البعدية الزمانية والبعدية الزمانية متحققة بدون البعدية الذاتية في بعدية اليوم عن الامس ومما يجب ان يعلم ههنا امران الاول ان البعدية الزمانية اي ما به امتناع اجتماع البعد مع القبل في اجزاء الزمان بالذات لانها غير متقررة بنفسها فاليوم بعد الامس والغد بعد اليوم واجتماع اليوم مع الامس والغد ممتنع لعدم قرار الزمان وفي الزمانيات بواسطة الزمان لان عدم اجتماع هذا الفقير مع رسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا بسبب تقدم زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على زمان هذا الفقير وعدم اجتماع هذين الزمانين وهذا عند الحكماء لان الزمان عندهم يقبل القبلية والبعدية بالذات لوجوده في الخارج مع تصرمه وتجدده فلاجزاء الزمان تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الاخر بالعرض واما عند قدماء المتكلمين القائلين بكون الزمان وهميا محضا غير موجود بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فعندهم المعروض للتاخر والتقدم بالذات انما هو الاشياء والثاني ان هذا التعريف للبعدية الزمانية اولى مما فسرها بعضهم به بانها ما يكون بسببها اجتماع البعد مع القبل ممتنعا بحيث يكون القبل في زمان سابق والبعد في زمان لاحق ووجه الاولوية ان هذا التعريف لا يصدق الا على بعدية بعض الزمانيات عن بعضها لا على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه لانه ليس للزمان زمان حتى يقال ان القبل اي بعض اجزاء الزمان في سابق الزمان والبعد اي بعضا آخر من اجزاء الزمان في زمان لاحق بخلاف التعريف المذكور سابقا فانه كما يصدق على بعدية بعض الزمانيات عن بعض منها كذلك يصدق على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه ايضا فتدبر وبعد اللتيا والتي اتوجه الى ان المراد في كلام المحشي رح ههنا البعدية الذاتية والزمانية كلاهما لما قيل ان قول المحشي بعد تحقق الموصوف يحتمل وجهين الاول البعدية الذاتية والثاني البعدية الزمانية واستدل الحاملون لهذا الكلام على البعدية الذاتية بوجوه منها ان الحصولي الحادث يفهم من قول المص المتجدد مع صفته وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيكون البعدية الزمانية مستفادة من مجموع الموصوف والصفة فلو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية فحينئذ يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فلا يكون لاتيان لفظ كان الذي هو حرف الشك والظن وجه لان البعدية الزمانية والحصولي الحادث يفهم بحسب النظر قطعا عن المتجدد وصفته وفيه انه لا يراد لفظ كان على تقدير ارادة البعدية الزمانية بغير وجه وهو ان المفهوم بحسب النظر من المتجدد هو الحادث فقط لا الحصولي الحادث واما صفة المتجدد يعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فانه وان كان يفهم منها الحصولي الا انها ليست صفة مخصصة للموصوف حتى يكون مجموع الصفة والموصوف نصا دبرا وواضحا على الحصولي الحادث بل هي صفة موضحة ويكيه المستفاد من المتجدد الحادث فقط فلذا اهمل المحشي عنه وصرف عن النظر حيث اراد من المتجدد معنى يصدق على الحصولي الحادث واراد بالبعدية الزمانية

وهذا النحو من العرف والعدول ورد بلفظ كان ويمكن ان يقال انه من داب المحققين وخصائصهم انهم اذا اوردوا تحقيقا تاما لا يتغافرون عليها بل يتكلمون بالفاظ تدل على هضم النفس والمحشى ايضا منهم فلذا اورد هذا التحقيق بكلمة كان هضما لنفسه او يقال ان الموصوف اي العلم والصفتان اي التجدد معرفتان في كلام الماتن مع ان التعريف ليس بمقصود فاشار المحشى الى ان المصنف وان اورد الصفة والموصوف مدخولين باللام لكنه لم يرد التعريف ولما كان ادخال اللام للتعريف وعدم ارادته خلاف الظاهر صدر كلامه بكلمة كان او يقال ان قول المص المتجدد لا يدل على ان يكون العلم بحيث تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولكن لما كان هذا المقام مقام الحد من شرائطه الجامعية والمانعية فلا بد من ان يراد هذا المعنى من المتجدد بقرينة التجديد فاشار الى هذا المعنى بقوله كان مريدا ان هذا المعنى مراد بالقرينة وليس معنى حقيقيا ومنها ان قول المحشى المحقق وهو ليس الا العلم الحصولي يوافق البعدية الذاتية لاطلاقه فيشمل الحصولي القديم ايضا ولو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما فكان يجب ان يقيد الحصولي بالحادث ويقول وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث اذ احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن الآخر لا بد من تصريحهما وفيه رد من وجوه احدها ان اللام على قوله العلم الحصولي للعهد الخارجي اشارة الى الحادث فلا حاجة الى ذكره فيكون المراد بالبعدية البعدية الزمانية وثانيها ما افاده حسن المحققين من ان المتبادر من الحصول الحدوث فيكون معنى قوله وهو ليس الا العلم الحصولي وهو ليس الا العلم الحدوثي اي الحادث وفيه انا لا نم التبادر كما سياتي ولو سلمنا فنقول انه حين ارادة البعدية الزمانية يكون مورد القسمة ومصداق تفسير المحشى للمتجدد الحصولي الحادث لا الحادث فقط فلا يفيد التبادر اللهم الا ان يقال ان حرف التعريف للعهد فيستفاد الحصولي الحادث فتدبر وثالثها ما ذهب اليه المحقق البهاري من ان الفائدة في ترك التقييد ايجاد الاتحاد والانطباق في ترصيف الشرح والمتن في الاطلاق ورابعها ما هو مشرب بعض القضاة من ان انحصار الشئ في الاعم اي الحصولي المطلق لا ينافي انحصاره في الاخص اي الحصولي الحادث اقول وان كان لا ينافيه الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فكيف يثبت انحصاره اي الحصولي الحادث ومنها ان الدليل الذي اورده الماتن بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشئ في العقل الخ عام اذ الحصول يشمل القديم والحادث كليهما فلو لم يعم المدعى ويراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون المدعى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فلا يطابق الدليل للمدعى فلا بد من ارادة البعدية الذاتية ليكون المدعى عاما ويتم التقريب ورد بوجهين الاول ما افاده الحسن المحققين من ان الحصول في كلام المصنف محمول بحسب العرف على الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة او حصول الصورة يفهم منه الصورة الحادثة او حدوث الصورة بحسب العرف والتصديق يستدعى تصورا كذا فيكون حادثا فالمدعى يكون التخصيص بالحصولي الحادث باخذ البعدية بعدية زمانية والدليل ايضا يقتضى ذلك فيحصل التقريب انطباق الدليل على المدعى لان الدليل ايضا دال على ان التصور والتصديق لا يوجدان الا في الحصولي الحادث وفيه انه ليس في كلام الماتن تنبيه على ارادة الحدوث وكون الحدوث متفاهما من الحصول بحسب العرف مم لان الحصول يستعمل غالبا في القديم ايض كما يقال ان كمالات العقول حاصلة لها بالفعل وان سلمنا ان المتبادر من الحصول المطلق الحدوث لكن كون الحدوث متبادرا من اضافة الحصول الى صورة الشئ مم على ان الكون والحصول والوجود والثبوت كلها الفاظ مترادفة ووجود الشئ في الشئ ليس عبارة عن الحدوث فكذا حصول الشئ في الشئ والثاني ما هو مشرب المحقق البهاري من ان المتبادر من العقل في قول المص هو حصول صورة الشئ في العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والعقول لما كانت مبرئة عن البدن فلا يكون علمها الذي هو حصولي قديم تصورا ولا تصديقا لان التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فحين ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم حصوليا حادثا ايضا يحصل التقريب لكون الدليل ايضا خاصا لا يقال انه قد قال بعض المشاهير ان لفظ العقل مستعمل في الجوهر المجرد اعم من ان يكون متعلقا بالبدن اولا فكيف يكون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من العقل لانا نقول ان هذا الاستعمال لا يضر في كون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من لفظ العقل نعم لو كان غرضنا ان استعمال العقل منحصر في الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا ريب في انه يضر استعمال العقل في الجوهر المجرد الاعم لمقصودنا وليس كذلك ثم لا يذهب عليك ان ما افاده المحقق البهاري ليس بحق لان الفارابي قال كثيرا ما يريدون بالعقل المدرك وقال المحشى في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج وقال الفاضل اللبكني ره ان المراد بالعقل في تعريف التصور بحصول صورة الشئ في العقل الذهن والذهن يعم الحواس الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالية ولا يختص بالنفس الانسانية الناطقة فعلى هذا يشمل العقل الحصولي القديم ايضا ويكون التصور والتصديق موجودين فيه وقد قيل من ان التعريفات يجب حملها على المعاني المتبادرة والمتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل للخارج فلا يحمل العقل على الذهن فيه ان الحمل على المعاني المتبادرة واجب اذا لم يفض الى الخلل والاغماض عن الحق وههنا ان حمل العقل

تي المعنى المتبادر اي الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا يشمل العقل الى الحصولي القديم فلا يكون علمه تصورا ولا تصديقا مع ان الحصولي القديم ايضا منقسم اليهما كما هو منقول عن المحقق الدواني ورئيس المتأخرين رحمهما الله كما يجيء تفصيله فلا بد من ان يحمل على المعنى الغير المتبادر وهو الذهن ليستقيم الامر ولا يحصل الخلل فتدبر وتشكر ومنها ان قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة يلايم البعدية الذاتية اذ لو كان مقصد المص كون المقسم حصوليا حادثا لاخرج المص الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري حيث يقول والعلم الحضوري والعلم الحصولي القديم لا يكونان على هذا الدين والتالي بطلان المص اكتفى على اخراج الحضوري وترك اخراج الحصولي القديم فالمقدم مثله فان قلت ان علم المجردات بالاغيار حضوري فيدخل تحت قوله والحضوري لا يكون بحصول الصورة لان مناط الحضوري على ان يكون المعلوم عينا للعالم كما في علم النفس بذاتها او وصفا انضماميا له كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية او معلولا له كما في علم الباري تعالى للممكنات والاشيار كلها معلولة للمبادي العالية فلا بد من ان يكون علم المبادي العالية للاشيار حضوريا قلت جميع الاشيار معلولة للباري تعالى حقيقة وليست المبادي عللا لها بل انما هي روابط ووسائط للباري تعالى كذا يفهم من تعليقات الشيخ ابي علي فلا يكون علمها بالاشيار الا حصوليا لا حضوريا واليه ذهب المص كما قال في المحاكمات ويشير اليه قوله ههنا في مثال العلم الحضوري وعلم المجردات بانفسها لانه لو كان علم المجردات بالاغيار ايضا حضوريا عنده يكون التقييد بقوله بانفسها لغوا فلا يدخل علم المبادي العالية للاغيار تحت قوله والحضوري لا يكون بحصول الصورة فتشكر وقال المحقق البهاري انه انما اكتفى المص بالاخراج على الحضوري دون الحصولي القديم اعتمادا على الفطرة الوقادة واحالة على المقايسة وحاصله على ما قيل ان مطلق العلم كانه جنس للحصولي والحضوري وهما كانهما نوعان للمطلق ممتاز كل منهما عن الآخر بحقيقته المشخصة والحصولي اذا قيد بالحدوث والقدم وكذا الحضوري اذا قيد بهما يحصل اربعة اصناف الحصولي القديم والحصولي الحادث والحضوري الحادث والحضوري القديم فالاولان صنفان للحصولي والآخران صنفان للحضوري لان الصنف هو النوع المقيد بالقيود العرضية والحضوري والحصولي نوعان والحدوث والقدم من اللوازم فالمقصد الاصلي الضروري الذكر في مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق ان يخصص المقسم بالحصولي ويخرج النوع الذي هو مقابل للحصولي اعني الحضوري وليس المقصد تقييد الحصولي بالحادث فلا مضائقة في الاقتصار على اخراج الحضوري وفي عدم تخصيص الحصولي في مقام التقسيم بالحادث اعتمادا على ما هو المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور من ان العلم القديم لا ينقسم الى التصور والتصديق سيما عند قصد الايجاز وطلب الاختصار واحالة على المقايسة انتهى بلخصه وفيه على ما ادى اليه فكري خدشة من وجوه الاول انا لا نسلم انه ليس المقصد الضروري الذكر تقييد الحصولي بالحادث لان المقسم اذا كان مقيدا بالحادث فكيف لا يكون المقصد الضروري الذكر هذا التقييد والثاني انا لا نسلم ان المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا حتى يعتمد عليه لان دليل المص وترك قيد الحدوث صريحان في ان المقسم هو الاعم من الحصولي القديم والثالث ان قصد الايجاز وطلب الاختصار اذا كان مخلا للمطلوب فيضر فلا يجوز وههنا كذلك لانه لو كان مقصد المص التقييد للحصولي بالحادث وترك هذا التقييد لقصد الايجاز فكيف يعلم ان مقصوده هذا فيخل بالمقصد والرابع ان هذا القياس قياس مع الفارق اذ بين الحصولي القديم والحضوري تغاير نوعي فكيف يقاس احدهما على الآخر اللهم الا ان يقال ان القياس بحسب علاقة هي كونهما مشتركين في كونهما علما فافهم والخامس انه على اخراج الحضوري من المقسم اتفاق وفي اخراج الحصولي القديم عن كونه مقسما اختلاف فكان الاولى للمص ان يخرج الحصولي القديم ويكتفي بذكره ويحيل اخراج العلم الحضوري على الفطرة الوقادة للاتفاق على كونه مخرجا لا ان يذكر في مقام الاخراج العلم الحضوري ويكتفي به ولم يخرج الحصولي القديم المختلف في اخراجه ويعتمد في اخراجه على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الطبيعة الوقادة ان الحصولي القديم مخرج للاختلاف في اخراجه فاحفظه لعلك لا تجده من غيرنا لا يقال ان الجمهور اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولي الحادث وخصصوا التصور والتصديق بالحصولي الحادث والمص لم يوجد في كلماته في اي موضع كان انه خالف الجمهور فلو حمل كلام المصنف ههنا على البعدية الذاتية بالطريق المذكور لزم مخالفته لهم لانا نقول لا مضائقة في هذا الحمل اذ الحق ان الحصولي القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق حيث صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ورئيس المتبحرين في الافق المبين بان العقل الفعال خزانة المعقولات شاهد مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط انتهى وسيأتي تفصيل هذا القول فاتباع الجمهور ههنا ليس بواجب على المحققين اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية لصير المقسم التصور والتصديق

الحصولی الحادث فیلزم ان لایکون العقول والمبادی العالیۃ متصورۃ للمفردات ومصدقۃ للقضایا مع انہا مدبرات ومتصرفات فی العالم والتدبیر انما یحصل بتصور الاشیاء والتصدیق بان ہذا نافع وذلک ضار لان التدبیر بدون ذلک التصور والتصدیق محال اقول بان للمبادی طریقا آخر من العلم یقوم مقام التصور والتصدیق فی التدبیر للمصالح ابداع بدعۃ سیئۃ فی الشریعۃ الحکمیۃ والتزام بلا لزوم وما قیل من انہ لیس ابداع بدعۃ سیئۃ بل ہو ابقاء الشریعۃ وہو ما علیہ الجمہور من ان العلم القدیم لایکون تصورا ولا تصدیقا ففیہ ان ابقاء شریعۃ اختارہا الجمہور لیس بواجب اذ الحق احق بالاتباع وان کان مخالفا للجمہور ومنہا انہ لو کان المراد بالبعدیۃ البعدیۃ الزمانیۃ ویکون مورد القسمۃ الحصولی الحادث فیلزم تخصیص المقسم مرتین مرۃ بالحصولی ومرۃ بالحادث والمحشی یارب عنہ وفیہ سخافۃ ظاہرۃ لان تعدد التخصیص وکونہ واحدا موقوف علی تعدد القید المخصص وکونہ واحدا وہہنا القید الذی ہو المخصص واحد وان ہو الا المتجدد وہو یفید معنی القیدین ای الحصولی والحادث فلیس فی اللفظ الا تخصیص واحد لا اثنان وان کان بحسب المعنی تخصیصان والذی یہرب عنہ المحشی ہو التخصیص مرتین للمقسم فی اللفظ وہو لا یلزم علی تقدیر ارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ ایضا فتدبر ومنہا انہ حین ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ یکون المراد بالمتجدد العلم الحصولی الاعم من الحادث والقدیم فح یساوی الصفۃ الکاشفۃ وہو قولہ الذی لایکفی فیہ مجرد حضور الموصوف بہا ای المتجدد لان الصفۃ ایضا اعم من الحصولی الحادث والقدیم کموصوفہا واما اذا ارید البعدیۃ الزمانیۃ فی تفسیر المتجدد فیکون المراد بالمتجدد علما حصولیا حادثا ویکون الصفۃ اعنی قولہ الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور اعم من الموصوف ای المتجدد مطلقا لشمولہا الحصولی القدیم ایضا فلا یکون الصفۃ مساویۃ للموصوف مع انہ قد تقرر ان صفات المعارف مساویۃ لہا وفیہ ان دعوی المساواۃ بین الصفۃ والموصوف فی الصدق مما لایساعدہا بیان القوم وان ہذا الا ادعاء محض وما ارادوا بالمساوات الا ہی فی التعریف والوضوح کما قال الرضی بل لیس المساواۃ بین الصفۃ والموصوف فی الوضوح شرطا ایضا اذ یکفی بان یحصل من مجموع الصفۃ والموصوف وضوح زاید علی ما کان للموصوف البحت فان قلت ان المحشی یدعی المساواۃ بین الصفۃ والموصوف اذا کانتا معرفتین قلت ہذہ الدعوی منہ غیر مبنیۃ فلا تسمع ولو سلمنا ان المراد بالمساواۃ المساواۃ فی الصدق فنقول انہ یجوز ان یکون صفات المعارف عامۃ لا مخصصۃ لموصوفاتہا والمراد من مساواۃ الصفۃ مع الموصوف الصدق الکلی من جانب الصفۃ بمعنی انہ کلما صدق علیہ الموصوف صدق علیہ الصفۃ لا المساواۃ من الطرفین وان کان ہو الظاہر فحین ارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ والحصولی الحادث من المتجدد یحصل ایضا ہذا النحو من المساواۃ بین الموصوف والصفۃ ای المتجدد والذی لایکفی آہ بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانہ ح یصیر الصفۃ وہو الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور اعم من وجہ من الموصوف لاجتماع الموصوف ای المتجدد والصفۃ ای الذی آہ فی الحصولی الحادث کعلمنا بغیر ذواتنا وصفاتنا ووجود الموصوف بدون الصفۃ فی الحضوری الحادث کعلمنا بذواتنا ووجود الصفۃ بدون الموصوف فی الحصولی القدیم کعلم العقول بنا فح لایکون الصفۃ عامۃ اصلا فلا یحصل التصادق من جانب الصفۃ ایضا کلیۃ وما قال المحقق البہاری من انہ علی تقدیر ارادۃ الصدق الکلی من جانب الصفۃ بین المساواۃ یکون الصفۃ ای الذی آہ موضحۃ لموصوفہا لان الاعم یکون کثیر الافراد فیکون اعرف فیصلح موضحا للموصوف الخاص ظاہر الفساد اذ کون الافراد کثیرۃ لا یوجب الا الاشتراک وعدم الامتیاز والاعرفیۃ والتوضیح موقوف علی زیادۃ التمیز وہو لا یحصل الا اذا وصف الشیء بما یکون خاصا بہ لا بما یعم ذلک الشیء وغیرہ ویمکن ان یقال لاصلاح البعدیۃ الزمانیۃ واثبات التساوی انہ ح ایضا یصیر الصفۃ مساویۃ لا عامۃ لان معنی قولنا الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور امکان الحضور مع عدم الکفایۃ وہذا لا یتصور الا فی الحصولی الحادث لا القدیم اذ الحضور عند الحاسۃ فیہ غیر ممکن لبرائۃ العقول عن البدن والحواس الا لکانت ذوات انقسام ومادۃ کما ہو المقرر فی الالہی واما الحضور عند المدرک ففیہ کفایۃ اذ لا یعقل ان یحضر شیء عند المدرک المجرد ولا یکون ذلک الحضور کافیا للانکشاف فعلی ہذا التقدیر عدم الکفایۃ بخلاف الحصولی الحادث فانہ قد یکون فیہ الحضور عند الحاسۃ لکنہ لا یکفی قول فیہ اما اولا فبان المتبادر من قولہ الذی لایکفی آہ انہ لو وجد فیہ الحضور فلا یکون کافیا کما یکون کافیا فی الحضوری للانکشاف وفی التعریفات یحمل الالفاظ علی المعانی المتبادرۃ مہما امکن وہذا المعنی یصدق علی الحصولی القدیم ایضا وان لم یکن الحضور فیہ ممکنا فارادۃ امکان الحضور من ہذا القول بعید واما ثانیا فبان الحادث من الحصولی قد لا یمکن فیہ الحضور ایضا کما لا یمکن الحضور عند الحاسۃ فی الحصولی القدیم فامکان الحضور مع عدم الکفایۃ لیس متحققا فی جمیع افراد الحصولی الحادث مثل علمنا بالکلیات الممتنع احساسہا والجزئیات التی تجردت عن المادۃ فان الحضور الذی یکفی فیہ ہو الحضور عند المدرک والحضور الذی لایکون کافیا ہو الحضور عند الحاسۃ لیس کل منہما متحققا فی الکلیات وہذہ الجزئیات فیکون قول المص الذی لایکفی فیہ

بجرد الحضور مختصا بعلم الجزئيات المنتجع المادة التي يمكن فيها الحضور عند الحاسة ويخرج العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المذكورة عن هذا القول فلا يكون المقسم حصوليا حادثا بل يكون المقسم اخص منه اي فردا منه فلا يبقى بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه والموصوف اي المتجدد الذي يفهم منه الحصولي الحادث مساوات وان تختلج في قلبك ان الحصولي الحادث يتحقق فيه الحضور عند الحاسة وان كان بالقياس الى بعض الافراد كعلم الجزئيات المادية المحسوسة ولا يتحقق في الحصولي القديم اصلا اذ ليس في فرد منه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عن الحواس فالفرق بين ان ازهر بان امكان تحقق الحضور باعتبار بعض الافراد يتصور في العلم المطلق الاعم من الحصولي والحضوري لان ما هو فرد للعلم الحصولي الحادث فهو فرد لمطلق العلم غاية ما في الباب انه فرد للحصولي الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض فعلى هذا ينبغي ان يكون مطلق العلم مقسما ثم ان تختلج في قلبك ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور بالنسبة الى العالم بان لا يكون العالم مانعا من الحضور وان كان لخصوصية المعلوم كالكليات والجزئيات المجردة ممتنعا وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث دون مطلق العلم وفي علم الكليات والجزئيات المجردة ايضا يحصل امكان حضورها بالنظر الى العالم اذ يمكن للعالم ان يوجد حواسا الكليات والجزئيات المجردة ليس من ذاته منع فالقصور ههنا ليس الا في جانب الكليات والجزئيات المذكورة فان الكليات والجزئيات المذكورة لا تصلح للحضور عند الحاسة فزيفه بوجهين الاول ان المتبادر من امكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور بالنسبة الى العالم والمعلوم جميعا لا بالنسبة الى العالم فقط والثاني ان الكليات والجزئيات المجردة كما لا يمكن لها ان تحضر عند الحاسة كذلك للحاسة ايضا لا يمكن ان تتعلق بتلك الكليات والجزئيات فحصل امتناع الحضور راجعا الى الجزئيات والكليات دون العالم الحكم فتدبر ومنها ان البعدية الذاتية تلائم ما في حاشية الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث آه لانه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية الموجبة لكون المقسم حصوليا حادثا لما كان لعدول المحشي عن ارادة الحادث من المتجدد وجه وقيل انه للعدول حين ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه ظاهر اذ حين العدول عن ارادة الحادث من المتجدد الى معنى ذكره المحشي يفهم الحصولي الحادث من المتجدد لا الحادث فقط ومنها انه يناسب البعدية الذاتية قول المحشي فيما بعد ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث آه لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية لكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما لم يكن لقوله ثم بعضهم آه معنى وفيه نظر لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا حادثا فقط وقول السيد المحشي ثم بعضهم آه تزييف للذين يقولون ان مورد القسمة هو الحادث فقط فحين ارادة البعدية الزمانية ههنا ايضا يكون لذلك القول معنى واضح ومنها ما اورده بعض السابقين بالمحصلة فان اريد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة الحصولي الحادث فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز ووجه اللزوم ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث اذ التجدد نوشدن كما هو مصرح في كتب اللغة والمعنى الذي صرف المحشي المتجدد اليه مجازي فلو ضم اليه الحدوث الذي هو حقيقي باخذ البعدية زمانية يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد فان تختلج في صدرك ان هذا عموم المجاز وهو جائز عند القوم فازحه بانه عبارة عن ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي فردا من افراد ذلك المجازي كاستعمال لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الشجاع مطلقا اعم من ان يكون رجلا او حيوانا مفترسا فالمعنى الحقيقي فرد من المعنى المستعمل فيه وههنا ليس كذلك اذ ليس المعنى الحقيقي للمتجدد اي الحادث فردا من المعنى المستعمل فيه وهو الحصولي الحادث لان الحادث اعم من الحصولي الحادث والحضوري فالحصولي الحادث من افراد الحادث وليست المعاملة على العكس وفيه خدشة من وجهين الاول انه قد تقرر في مقره ان اطلاق اللفظ في فرد من افراد معناه الحقيقي من حيث هو حقيقة كاطلاق الحيوان واستعماله في الانسان وههنا كذلك لانه استعمل لفظ المتجدد في الحصولي الحادث وهو من افراد الحادث الذي هو معنى حقيقي للمتجدد فلا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة فقط والثاني ان الغير الجائز هو ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد كان يراد بالاسد الرجل الشجاع والحيوان المفترس كلاهما حين اطلاقه وههنا على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون مورد القسمة حصوليا حادثا يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث وهو معنى مجازي وليس ان يراد معناه الحقيقي اي الحادث وهذا المجازي حتى يلزم ما هو غير جائز ومنها انه لو اريد بالبعدية الزمانية فيكون العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي الحادث فتوصيفه بقوله الذي لا يكفي آه الذي هو بمعنى الحصولي المطلق ليس الا من قبيل توصيف الخاص بالعام وهذا التوصيف ضايع غير مفيد فتدبر ومنها انه اذا كان البعدية بعدية زمانية ويكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الحادث فكيف يكون الصفة اعني الذي آه موضحة للموصوف لان التوضيح هو رفع الاشتراك فاذا لم يكن الاشتراك فليس فيه مع ان المحشي يدعي ان صفات المعارف للتوضيح وقيل انا لا نم ان التوضيح هو رفع الاشتراك لم لا يجوز ان يكون المراد بالتوضيح ان يحصل من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف وحده سواء حصل هذا

او وضوح من نفس الصفة او من مجموع الموصوف والصفة ولا شك في انه اذا اريد البعدية الزمانية فيحصل التوضيح بالمعنى الثاني ههنا
فان قلت انه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يلزم شمول المقسم للتصور والتصديق القديمين فعند تقسيمها الى البديهي والنظري لا يخلو اما ان
يقيدا بالحادثين منهما او يطلقا فعلى الاول يلزم التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى التصور والتصديق بالحصولي ومرة في تقسيمهما الى البديهي
والنظري بالحادثين منهما مع ان المحشي هارب منه اشد الهرب وعلى الثاني يلزم ان لا يكون تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حاصرا
لان البديهي والنظري ليسا قسمين الا للحادثين منهما فيوجد التصور والتصديق القديمان بدون البديهي والنظري فيفوت انحصار التقسيم
قلت انا نختار الشق الاول والتخصيص للمقسم مرتين الهارب عنه المحشي انما هو في تقسيم واحد وهذا التخصيص مرتين في تقسيمين ولا قباحة فيه
فان قلت ان العلم المتجدد على هذا التقدير يصدق على الحصولي القديم والحادث كليهما فيلزم ان يكون كل من هذين القسمين موردا للقسمة
قلت انما اردنا بالعلم المتجدد العلم المطلق والحصولي الحادث وكذا الحصولي القديم انما هو علم متجدد خاص فلا يكون مقسما بل المقسم مطلقا عاما
وما قيل من ان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري سواء كان هذا التخصيص في ضمن تخصيصه بالحصولي فقط او بالحصولي الحادث
كليهما ففيه ان القوم القائلين بالبعدية الذاتية يخصصون المقسم بالحصولي وحده دون الحصولي والحادث كليهما فمقصودهم التخصيص بالحصولي فقط
فان قلت ان التفسير المذكور للمتجدد كما يصدق على مطلق الحصولي على تقدير ارادة البعدية الذاتية كذلك يصدق على التصور والتصديق اللذين هما قسمان
للحصولي المطلق فيلزم ان يكون كل من التصور والتصديق مقسما للتصور والتصديق كما ان الحصولي المطلق منقسم الى التصور والتصديق قلنا ان
التصور والتصديق لا يصدق عليهما المتجدد بالمعنى المذكور الا لكونهما من افراد مطلق الحصولي وتحقق طبيعة مطلق الحصولي في كل واحد منهما فالمقتضى
حقيقة واولا وبالذات لان يصدق عليه المتجدد بالمعنى المذكور ليس الا مطلق الحصولي فيكون هو مقسما دون كل واحد من التصور والتصديق فتدبر
وتشكر ويستدل الحاملون لهذا الكلام على البعدية الزمانية بوجوه منها ان المحشي قال في حاشيته على الحاشية الجلالية على رسالة التهذيب بعد نقل
كلام المصنف هذا فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى وحاصله ان هذا الكلام اي كلام الماتن يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص للمقسم بالحادث الحصولي فان المتبادر من الحصولي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة يفهم بسبب
التبادر الصورة الحادثة والتصديق يبتنى على التصور الذي هو كذا فالتصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا تقسيم للحصولي القديم اليهما
والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان في الحصولي القديم عنده ايضا لانه قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال اي العاشر المعبر عنه بلسان الشرع بجبرئيل يعلم الصوادق بكلا الطريقين يعني بطريق الحفظ التصور وبطريق
التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ التصور فقط دون التصديق فالمراد من الحفظ الواقع في كلام العلامة الدواني التصور لكونه مقابلا للتصديق والعقل
الفعال لما كان قديما فعلمه الحصولي للصوادق والكواذب سواء كان على سبيل التصور او التصديق ايضا يكون قديما فالحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق
فلهذا لم يجعل العلامة الدواني الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص للعلم الذي هو المقسم بالحصولي الحادث لوجود التصور والتصديق في غير
الحصولي الحادث ايضا كالقديم بل جعل العلامة الدواني علة ذلك التخصيص الانقسام الى البداهة والنظرية فان البداهة والنظرية انما تجريان
في الحصولي الحادث دون القديم هذا ما افادني استاذي جدابي قدوة المدققين نور الله مرقدهما ثم اعلم ان احتراز العلامة الدواني على هذا
القول لدفع الاعتراض المشهور وهو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط دون الخزانة والنسيان زوال تلك الصورة
عن القوتين المدركة والخزانة معا ولا ريب في ان الزوال والنسيان كما يعرضان للمعقولات الصادقة كذلك يعرضان للمعقولات الكاذبة ايضا فيلزم
على هذا ارتسام الامور الكاذبة ايضا في العقل الفعال الذي هو خزانة العقل وحاصل الدفع انه لا ضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال بطريق التصور
وبالجملة ان كلام المحشي في تلك الحاشية يؤذن بكون مورد القسمة الى التصور والتصديق مختصا بالحصولي والحادث كليهما لا بالحصولي فقط فلو لم
يرد بكلامه ههنا البعدية الزمانية ولا يجعل المقسم حصوليا حادثا بل يراد البعدية الذاتية ويكون المقسم حصوليا مطلقا لكان بين كلاميه منافاة وكذا اما
اولا فلانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية ههنا لا يلزم المنافاة ايضا لان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة من الشيء فالمتبادر من الحصول بحسب العرف الحدوث و

هذا سطع انتهى ويفهم من حاشية المحشي على الحاشية الجلالية على التهذيب ان المحشي يجوز التخصيص مرتين ايضا معطوف سواء كان في تقسيم [illegible] ١٢ منه [illegible]
مولانا [illegible] ١٢
[illegible] ارادة البعدية الذاتية ١٢

اللغة الوجود فالمحشي حمل كلام المص في حاشية على الحاشية الجلالية على المعنى الاول يعني انه اراد بالحصول الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا وحمل كلامه في هذه الحاشية على المعنى الثاني يعني انه اراد بالحصول الوجود فعلى هذا يكون التصور والتصديق موجودين في الحصولي القديم ايضا ويكون مورد القسمة الحصولي الذي يعم الحادث والقديم ولا مضايقة في ان يقع من العالم في شرح كلام كلامان مختلفان من جهتين مختلفتين فلا منافاة وانت لا يذهب عليك ان كون الحدوث مستعارا من الحصول عرفا مم الا ترى الى قولهم ان كمالات الواجب تعالى حاصلة له بالفعل فتدبر واما ثانيا فبما اورده بعض الفضلاء رح من ان كلام المحشي في تلك الحاشية مبني على ما هو المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا محمول على ما هو التحقيق من ان المقسم هو الحصولي المطلق اقول ان حاشية المحشي على الحاشية الجلالية متاخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير فالاحتمال التحقيق ليس الا لما اصرح في حاشيته على الحاشية الجلالية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول الفكر وبادي النظر لا بعد امعان النظر وتعمق الفكر فالعكس اولى فتدبر ومنها انه يفهم من اعتراض المحشي على المحقق الدواني في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق والتصور بان هذا خلاف الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا ان المحشي ليس براض بتعميم المقسم عن القديم والحادث وفيه ان عدم ترضي السيد الزاهد بتعميم المقسم من القديم والحادث لا يوجب عدم رضاء المص به ايضا فلعل المرضي عنده ان يكون العالم من القديم والحادث والمحشي تكلم حسب ما هو المرضي عنده ومن ادعى عدم رضاء المص على التعميم فعليه البيان من صريح كلامه قال جدجدي كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم معترضا على ارادة البعدية الزمانية في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الجلالية بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم اه ورد عليه بعض الاكابر بانه لما لم يشمل هذه البعدية للحصولي القديم فهو خارج فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول واجاب عنه بعض الاعلام بما محصله ان حاصل كلامه انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم لانتفاء هذه البعدية فيه فلا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بقيد يخرج له لينطبق هذا القول على سابقه فالحصولي القديم وان كان خارجا عن البعدية الزمانية الا انه ليس بخارج عن العلم الحصولي المطلق فالمراد من الاخراج هو الاخراج من هذا القول لا الاخراج عن البعدية الزمانية الذي هو اخراج الخارج اقول وبالله التوفيق هذا الجواب مخدوش لانه يأباه قوله ليصح التقسيم اذ لما اريد من الاخراج الاخراج عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فلا يصح تعليله بقوله ليصح التقسيم لانه ليس هذا القول الا حكما على تعريف المتجدد والمقسم هو العلم المتجدد فخرج منه الحصولي القديم حين ارادة البعدية الزمانية فيصح التقسيم بخروجه عن المقسم وان لم يخرج عن هذا الحكم فما معنى قوله فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وانا رأيت في نسخة حاشية كمال الملة والدين على الحاشية الزاهدية على الجلالية التي هي اصل النسخ في ديارنا هكذا ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه ليصح التقسيم انتهى فليس في هذه النسخة فاء التفريع على قوله لا بد بل وقعت هذه النسخة بالواو وحاصلها انه ان اراد المحشي البعدية الزمانية فلا يطرد هذه البعدية في جميع افراد الحصولي لعدمها في الحصولي القديم فيخرج الحصولي القديم عن المقسم ولا بد من اخراجه عن المقسم ليصح التقسيم فاذا خرج الحصولي القديم عن المقسم فلا بد للمحشي ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وليس معنى عبارة الكمال قدس سره انه لا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعلى هذا لا يتوجه ايراد بعض الاكابر حتى يحتاج الى الجواب الذي افاده بعض الاعلام ثم ما اعترض به بعض علماء عصر قبلنا من ان المتبادر استعمال الاطراد في التعريف فلا يحسن قول كمال الملة والدين فلا يطرد وبارجاع الضمير الى البعدية مخدوش بان الاطراد ههنا محمول على الشمول لا قباحة فيه ومنها ما قاله المحقق البهاري من ان ارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى كلام السيد المحشي بعيد هذا ويمكن ان يقال اه اذ هذا القول انما يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وهذا التخصيص انما يحصل على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تقتضي ان يكون المقسم حصوليا على الاطلاق ورده الفاضل اللكنوي بان قوله ويمكن اه ابداع احتمال آخر غير الاحتمال الاول من عند نفسه فلا بد من ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليكون الاحتمال الاول كون المقسم حصوليا مطلقا فيكون قوله لكان المراد بالعلم المتجدد اه بيانا للمذهب المص والاحتمال الثاني للصدر بقوله ويمكن اه يكون تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وفيه ان المراد بالبعدية يجوز ان يكون البعدية الزمانية المقتضي اشار اليه بقوله لكان المراد اه الى تفسير المتجدد بحيث يتعين به مورد القسمة وهو الحصولي الحادث ثم استدل المحشي عليه ثانيا بقوله ويمكن اه لكن لما كان ذلك الاستدلال من مخترعات افكار المحشي صدره بقوله يمكن اه ايضا لنفسه ومنها ان قول المص فيما سيجيء واما العلم المتجدد بالاغيار الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا يدل دلالة صريحة على ان المراد بالعلم المتجدد

وليس الا العلم الحصولي الحادث لا المطلق الشامل له وللحصولي القديم ايضا وقيل ان المراد بالعلم المتجدد هو الذي ذكره المحشي في البعدية فيه نقول انها ذاتية
والمراد بقوله عينا وغيبا عن المدرك وفي المدرك ويحتمل هذا القول العلم الحصولي القديم ايضا فلا مشاحة في هذا ومنها ما افاده بعض السابقين
بما توضيحه ان العلم الذي يكون متصفا بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث لا القديم فلو اريد بالبعدية البعدية الذاتية فيكون المقسم
الى التصور والتصديق الحصولي المطلق سواء كان قديما او حادثا فيلزم التخصيص للمقسم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق
لانهما يوجدان في الحصولي القديم ايضا ومرة في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري بالحادث اذ الحصولي القديم لا يتصف بالبداهة والنظرية
على ما سيجيء والتخصيص مرتين مما لا يرضى به المحشي اقول وبالله التوفيق ان هذا التخصيص في تقسيمين مما لا يضر والتخصيص الذي انكره المحشي ما يكون في
تقسيم واحد على ما مر سابقا مفصلا فتذكره وبعد هذا التفصيل اذكر لك ما لا بد منه وهو ان المشائين اختلفوا في تعيين مورد القسمة الى التصور والتصديق
فالبعض مالوا الى ان مورد القسمة الى التصور والتصديق مطلق العلم من حيث هو هو سواء كان حصوليا او حضوريا قديما او حادثا وسواء كان
عين المعلوم كما في العلم الحضوري او يكون غيره مغايرة اعتبارية كما في العلم الحصولي وسواء كان علما بالكنه وهو علم الشيء بالذاتيات مع ملاحظة
انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء او علما بكنهه وهو علم الشيء بنفسه او مع الذاتيات مع عدم ملاحظة مرآتيتها الذاتيات لذلك الشيء او علما بالوجه وهو علم الشيء
بالعرضيات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء وعلما بوجهه هو علم الشيء بالعرضيات مع عدم لحاظ انها مرآة وآلة لذلك الشيء زعموا ان انحصار
المقسم في الاقسام ليس بواجب بل يجب ان يكون المقسم منحصرا في الاقسام او يكون نوعه منحصرا فيها وههنا كذلك لان المقسم مطلق العلم من حيث هو هو الذي
هو موضوع الحكمة القدمائية ونوعه اعني الحصولي منحصر في الاقسام اعني التصور والتصديق وكيف لا يكون المقسم مطلقا والتعميم انسب بقواعد الفن
قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب وقد يخص العلم ههنا بالعلم الحصولي او الحادث معللا بان الانقسام الى البداهة والنظرية انما يجري فيهما ولا حاجة
اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه مع ان التعميم انسب بقواعد الفن انتهى
فظهر من ههنا ان القول بان القوم اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولي المطلق لا غير كما وقع من بعض الفضلاء مردود وبعض المشائين ذهبوا الى
ان مورد القسمة الى التصور والتصديق العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون قديما او حادثا وقالوا ان الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا
والمقسم يجب ان ينحصر في اقسامه واستدلوا عليه بان المقسم للتصور والتصديق لو لم يكن حصوليا مطلقا فاما ان يكون مطلق العلم اعم من ان يكون
حصوليا او حضوريا او الحصولي الحادث لا سبيل الى الاول لانه يخل بالحصر في القسمين لوجود الحضوري الداخل في المقسم ولا يوجد فيه الاقسام اعني
التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان يكون الاقسام اعني التصور والتصديق اعم من المقسم لوجودهما في الحصولي القديم وهو باطل
لما تقرر عندهم من عموم المقسم من الاقسام وبعض المشائية بعدما اعترفوا بوجوب انحصار المقسم في اقسامه اختاروا ان مورد القسمة الحصولي الحادث وقالوا
ان الحصولي القديم لا يوجد فيه التصور والتصديق وهذا هو مختار العلامة الشيرازي في درة التاج واستدلوا عليه بانه لو لم يكن المقسم للتصور والتصديق
الحصولي الحادث فلا يخ اما ان يكون مطلق العلم او العلم الحصولي المطلق لا سبيل الى الاول لانه لو كان كذلك فيختل الحصر في الاقسام لان الحصولي
القديم والحضوري داخلان في المقسم وليسا بمتحققين بالاقسام اعني التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني لانه يوجب تقسيم الشيء الى مباينه لان المقسم
لو كان مطلقا حصوليا فيكون الحصولي القديم ايضا مقسما للتصور والتصديق وهما لا يوجدان في الحصولي القديم فيكونان مباينين للحصولي القديم
فليس هذا الا تقسيم الشيء الى مباينه والحكماء الاشراقية والمشائية كلهم اتفقوا على ان مورد القسمة للبداهة والنظرية انما هو الحصولي الحادث لا القديم
ولا الحضوري واكثر المحشين على هذه الحاشية الزاهدية مالوا في تفسير العلم المتجدد الى البعدية الذاتية وبعضهم مالوا الى البعدية الزمانية وبعض السابقين
يرجع الى البعدية بالمعنى الاعم بدون التخصيص بالذاتية او الزمانية فيكون المعنى ان العلم المتجدد نحو من العلم يكون بعد الموصوف بعدية يصح الحكم بها
بوجود العلم بعد العالم سواء كان بالذات او الزمان وهذا النحو ليس الا العلم الحصولي سواء كان مطلقا او حادثا فقط لا الحضوري لان نحوه لا يكون
بعد الموصوف او بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بنفسها عين الموصوف كما مر مفصلا وانت تعلم ان المفهوم الكلي للبعدية المطلقة لا يتحقق الا في
ضمن احد الفردين الذاتية والزمانية وقد مر حالهما فتذكر ثم بعد ذلك كله بقي الكلام في الموصوف فنقول المراد به ههنا العالم دون المعلوم بوجوه
احدها ان الموصوف بالعلم حقيقة انما هو العالم دون المعلوم لان العلم مبدء هو ليس صفة للمفعول اذ الصفة ما يقوم بالغير وليس العلم قائما بالمفعول كما لا يقال
للمضروب انه موصوف بالضرب ولا للمسموع انه موصوف بالسمع وثانيها ان العلم من الاوصاف النفسانية فلا يتصف بها الا النفس وهو العالم وثالثها ما افاده

منه

اي المولوي حسين علي خان ۱۲ منه رح

۱۵۴ المولوي غلام يحيى ۱۲ منه رح

[illegible] قالوا بعدم انحصار المقسم في الاقسام وعدم وجوب جريان التقسيم في كل نوع من انواع المقسم [illegible] المطلق ۱۲ منه رح

۱۵۵ المولوي حسين علي خان ۱۲ منه رح

الفاضل الزام فوري بقوله لو كان المراد بالموصوف المعلوم لا العالم لبطل قوله فيما بعد العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك لانه لو اريد بالموصوف في هذا القول المعلوم لا العالم لزم التغاير بالذات او بالاعتبار بين العلم الحضوري ومعلومه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن بينهما تغاير اصلا لزم القبلية والبعدية بين الشيء ونفسه واما بطلان اللازم فلان المقرر عندهم ان لا تغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وثانيهما انه اذا اريد بالموصوف المعلوم فاما ان يراد بالتحقق التحقق الخارجي فيرجع المعنى الى ان العلم المتجدد هو علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا خارجيا فيلزم ان لا يصدق هذا التعريف على علوم المعدومات لانه ليس التحقق للمعدومات خارجيا او يراد بالتحقق التحقق الذهني فيكون المعنى ان العلم المتجدد علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا في الذهن فيلزم ان يكون العلم سوى حصول الصورة وسوى الصورة الحاصلة وهو باطل وجه اللزوم ان تحقق المعلوم في الذهن هو حصول الصورة والمعلوم المتحقق فيه هو الصورة الحاصلة وقد اعترف بان العلم يتحقق بعده فيكون العلم غير الحصول والحاصل وقيل ان المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والعلم هو مع الاكتناف بالعوارض الذهنية فصار جزئيا والجزئي بعد الكلي فلا ضير فتدبر ثم اعلم انه اعترض على كلام المحشي ان قوله علم يتحقق آه تفسير للعلم المتجدد فالمص عرف العلم والمتجدد الذي هو صفته والمحشي جعل العلم نكرة وجعل المتجدد بمعنى الجملة اعني يتحقق الخ وهي في حكم النكرة فالمفسر بالفتح معرفة اذ الموصوف والصفة كلاهما في الرسالة معرفتان والصفة موضحة لموصوفها والمفسر بالكسر نكرة لان الصفة والموصوف في كلام المحشي نكرتان والصفة مخصصة لموصوفها ولا بد في المفسر بالفتح والمفسر بالكسر من المطابقة تعريفا وتنكيرا ثم اجاب عنه بعض الفضلاء بما حاصله ان اللام في قول المص العلم ليس للجنس ولا للاستغراق لانه لو كان للجنس او للاستغراق فيكون الصفة اعني قوله المتجدد اخص من موصوفها اعني العلم وهو غير جائز كما ادعى به المحشي وليس اللام للعهد الخارجي حتى يشار بها الى الحصولي الحادث لانه لا بد في العهد الخارجي من ذكر المعهود صراحة او كناية وههنا ليس كذلك فلا سبيل الا الى كون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة الا ترى انه يجوز توصيف المعرف بلام العهد الذهني بالنكرة كما يوصف النكرة بها كما ينادي عليه قول الشاعر ع ولقد امر على اللئيم يسبني + فعلى هذا يكون العلم في كلام المص نكرة واما تعريف المتجدد والذي هو صفة العلم في كلام المص فليس الا للتشاكل الصفة والموصوف صورة فيكون المفسر والصفة في كلام المص ايضا نكرتين فيطابق المفسر المفسر انتهى قول وبالله التوفيق فيه اختلال من وجوه اما اولا فبان المطابقة بين المفسر والمفسر ليست بشرط وهذا النوع من التفسير متعارف عندهم واما ثانيا فلان ايراد الصفة معرفة للتشاكل الصوري بين الصفة والموصوف لم يثبت في العلوم العربية كما لا يخفى على من طالعها اللهم الا ان يقال انه قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان المحلى بالالف واللام الاستغراقي يبطل فيه معنى الوحدة ويحصل فيه معنى الجمعية ومع هذا يمتنع اتصاف هذا المعرف بالجمع لئلا يذهب المشاكلة الصورية بين الصفة والموصوف انتهى بالخصه فمن هذا يستنبط ان ايراد الصفة بحيث تكون مشاكلة للموصوف بحسب الصورة جائز واما ثالثا فلانا نختار ان اللام في العلم للعهد الخارجي معهود الى الحصولي الحادث وليس ذكر المعهود صراحة وكناية ضروريا في اللام التي هي للعهد الخارجي بل الذكر الحكمي يكفي كما اعترف به ثقات العربية واما رابعا فبان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه معرفة فما بال عن كون اللام في الموصوف اعني العلم للعهد الذهني لانه على هذا يفوت المطابقة بين الموصوف والصفة تعريفا وتنكيرا وهذا خلاف مصرحات القوم ويمكن ان يجاب عن هذا الاختلال بان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون المتجدد الذي هو صفة العلم كصفة النكرة مخصصا له فصار الموصوف والصفة بالمعنى الذي ذكره المحشي عبارة عن الحصولي المطلق او الحصولي الحادث على الاختلاف الواقع في البعدية فيكون مجموع الموصوف والصفة كالمعرفة فلا ضير في توصيف المعرفة وهو الذي لا يكفي صفة للمجموع ويحصل التطابق بين الموصوف والصفة فتدبر واما خامسا فبان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون مبهما والمقسم لا بد ان يكون متعينا محصلا لا مبهما اللهم الا ان يقال ان المبهم اذا اختص بالوصف كما اختص العلم ههنا بالمتجدد والذي لا يكفي صار متعينا محصلا فلا اشكال لعل تحقيق هذا المبحث على هذا النظام ما لم يات به احد من العظام ولولا مخافة الملال لقد استوفيت المقال فالآن نقتصر عليه فتبصر بعين الانصاف

وتجنب عن الاعتساف ولا تكن من المقلدين للاموات قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية ولا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من

العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة انتهت اقول جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان تفسير المتجدد في كلامهم شائع بالحادث لانه المتبادر من المتجدد فما الوجه لعدول المحشي عنه حاصل الجواب انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد الواقع في كلام المص بالعلم الحادث لعدم استقامته بوجهين اما الوجه الاول فلان العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بالغير وافتراق الاول عن الثاني في الحضوري الحادث كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية وافتراق الثاني عن الاول في الحصولي القديم كعلم العقول لنا فاذا ثبت كون العلم الحادث عاما من وجه من العلم الحصولي فلو كان المراد

بالعلم المتجدد هو العلم الحادث جعله مقسما فاما ان يبقى عاما من الحصولي والحضوري حال كونه مقسما او يخص بالحصولي فعلى الاول يلزم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق اصلا وعلى الثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز فما عرض بعض السابقين من ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث وما ذكره المحشي معنى مجازي والعدول عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير ضرورة لا يجوز مخدوش بما بيناه من الضرورة واما عدم كون هذا التخصيص المذكور ضروريا فلانه لو اريد بالعلم المتجدد المعنى الذي ذكره المحشي فعلى تقدير ارادة البعدية الذاتية في هذا القول يكون مورد القسمة حصوليا مطلقا فلا حاجة الى تخصيص المقسم مرتين بل يكفي التخصيص بالمتجدد فقط واما على تقدير ارادة البعدية الزمانية فيصير مصداق معنى المتجدد المذكور الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرتين فان في اللفظ تخصيصا واحدا وهو المتجدد نعم يلزم التخصيص مرتين من حيث المعنى والتخصيص كذلك عند المحشي تخصيص مرتين لفظا فلا مشاحة ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الخيرابادي من ان عدم الضرورة للتخصيص ممنوع فتأمل فانما قيدنا المتجدد بالواقع في كلام المص لان تفسير المتجدد بالحادث شايع عندهم بل المتجدد اعم من الحادث لاطلاق المتجدد على العدم دون الحادث لان الحادث من اقسام الموجود وهكذا افاد خاتم المحدثين في تعليقاته والوجه الثاني ما بينه المحشي بقوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى لا يخفى على المتأمل ان هذا الدليل لفظي والدليل الاول معنوي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد وحاصل هذا الدليل ان قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه اي علم المعاني الذي يبحث فيه عن خواص التراكيب ان توصيف المعارف لتوضيحها واوصاف المعارف مساوية لها لا مخصصة لها كما ان توصيف النكرات لتخصيصها واوصاف النكرات مخصصة لها فلو كان المراد من المتجدد مع كونه معرفة الحادث لكان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ اخص من موصوفها اذ الحادث ليس شاملا للقديم والذي لا يكفي فيه الخ شامل للقديم ايضا فيوجد الصفة في الحصولي القديم دون الموصوف ويوجد الموصوف في الحضوري الحادث دون الصفة ويتحققان في الحصولي الحادث فيرتفع المساواة بين الصفة والموصوف وهذا من الممتنعات على انه يلزم على هذا كون الصفة للمعرفة مخصصة للموصوف لان العلم المتجدد اذا فسر بالعلم الحادث فيصير شاملا للحضوري ايضا وصفته اعني قوله الذي لا يكفي آه مختصة بالعلم الحصولي فقط فيكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه مخصصة لموصوفها يعني المتجدد وهذا خلاف المقرر في مقره من ان اوصاف المعارف تكون مساوية للمعارف لا مخصصة لها وبالجملة لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لهذه القباحة بل يراد بالتجدد ما عنى به المحشي فلو اريد في قوله البعدية الذاتية فيتحقق المساواة بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه الخ والموصوف اعني قوله العلم المتجدد بلا كلفة اذ مصداق العلم المتجدد حينئذ هو الحصولي وهذا هو مصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ وما قال بعض السابقين من انه اذا كان المراد بالمتجدد الحصولي المطلق بارادة البعدية الذاتية فيكون مفاد المتجدد والذي لا يكفي آه واحدا فلم اطال المص العبارة ولم يكتف على قوله الذي لا يكفي الخ مخدوش بان ايراد الصفات للتوضيح كثير الوقوع في كلامهم وههنا كذلك ليس في المتن كمال الايجاز حتى يضره التوضيح ولو اريد فيه البعدية الزمانية فيكون في تحقق المساواة كلفة اذ يكون مصداق الموصوف اعني العلم المتجدد الحصولي الحادث ومصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ الحصولي المطلق فليس المساواة فترتفع هذه الكلفة بان المراد من المساواة الصدق الكلي من جانب الصفة كما مر فتذكره او يقال من المساواة عدم خصوص الصفة من الموصوف والتساوي ذكر تمثيلا فعلى تقدير عموم الصفة من الموصوف ايضا يحصل هذا النحو من المساواة لا يقال ان لفظ المتجدد ايضا صفة للعلم المعرف باللام مع ان المتجدد مخصص له وليس للتوضيح لانا نقول الاصل في الصفات المعارف ان تكون للتوضيح موصوفا تاما ولو ترك هذا الاصل لاغراض كما اذا كان الوصف لمجرد الذم مثل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم او لمجرد الثناء والمدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم او التبيين كما قال جل مجده هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قال المفسرون ان الذين يؤمنون بالغيب للتبيين وكذا قد يحتمل ان يترك هذا الاصل في المتجدد لغرض كما ان المراد في قوله توصيف النكرات للتخصيص ان الاصل ذلك في اوصاف النكرات وقد يترك لغرض كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ملحق القول بما افاده خاتم المحدثين رح من ان اعتبار التوصيف في المتجدد مقدم على اعتبار التعريف في العلم فكان الصفة صفة نكرة فصارت للتخصيص فان قلت ما ذكرتم يجوزان يترك ذلك الاصل في المتجدد لغرض كذلك يجوز ان يترك ذلك الاصل لغرض ما في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلو اريد بالمتجدد الحادث ويكون الصفة اعم فلا مشاحة فيه قلنا ترك التوضيح لا يمكن في قوله الذي لا يكفي آه لان الموصول نص صريح في البيان والتوضيح ولهذا جعلوا من علامات كون من بيانية صحة وقوع الموصول مقام من ثم ينبغي ان يستدل على ان توصيف المعارف للتوضيح بان المعارف وضعت لشيء معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركاء الكثيرة فلا يحتاج الى قيد مخصص اذ القيد المخصص يكون الا فيما يكون له عموم وشمول الا انه قد يكون ما هو المراد من اللفظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف الى ان يذكر صفة تفيد رفع احتمال الشيء عند المخاطب فيكون هذه الصفة موضحة فالمقصود من توصيف المعارف

قوله ای المولوی حسین علی خان ۱۲ منه رح

قوله المولوی فضل امام ۱۲ منه

قوله ای مولانا عبد الحق الخیرآبادی ۱۲ منه رح

قوله المولوی حسین علی خان ۱۲ منه

قوله الاولی بالعنوان و الاثبات ۱۲ منه

قوله ای مولانا عبد العزیز ۱۲ منه رح

انما هو ايضاحها وانكشاف مفهوماتها فاوصاف المعارف في الحقيقة لا تكون الا اوصافا موضحة لا مخصصة للمعارف والمراد من التوضيح ان يحصل
من مجموع الصفة والموصوف وضوح زائد لا يكون للموصوف المحض فليس الشرط في الصفة ان يكون في نفسها اوضح من موصوفها والاستدلال
على ان اوصاف النكرات مخصصة لها هو ان النكرات وضعت لشئ غير معين فقط فظرف ماهيتها عموم وشيوع وابهام واحتمال الشركاء والكثيرة فليس
للنكرات تحصل بالفعل فيكون النكرات في تقليل اشتراكها محتاجة الى صفة تكون مخصصة لتلك النكرات فالغرض من توصيف النكرات انما هو
تحصيلها ورفع اشتراكها وابهامها فيكون اوصاف النكرات في الحقيقة كانها فصول مقسمة لها محصلة اياها محمولة على موصوفاتها والفصول
المقسمات تكون اخص من موضوعاتها لا محالة لان التخصيص ليس الا تقليل الشركاء في نفس الموضوع والقول الفصل الذي هو مبنى الاستدلالين
المذكورين ما افاده خاتم المحدثين بقوله ومما ينبغي ان يعلم ان الواضع وضع بعض الالفاظ سواء كانت مفردة كاسماء الاشارة ونحوها او مركبة
كالاضافي مثلا لان يستعمل في معين وان احتمل مفهومها العموم والانطباق على كثيرين فان غلام زيد مفهومه غلام له اختصاص بزيد وهذا
المفهوم يصلح الانطباق على كثيرين من غلمانه مع انه لا يجوز استعماله في هذا المعنى الكلي قطعا كما صرحوا به والا لم يكن الاضافة مفيدة
للتعريف وكان مفاده ومفاد قولنا غلام لزيد واحدا وهو باطل قطعا وكذا الحال في اسماء الاشارة فان الوضع فيها وان كان عاما لكن
الموضوع له خاص اذا عرفت هذا فاعلم ان التركيب التوصيفي اذا كان الموصوف فيه معرفة موضوع لان يستعمل في صورة المساوات لغرض
التوضيح فقط وان كان مفهومه عاما واذا كان نكرة موضوع لان يستعمل في صورة الخصوص اي لغرض التخصيص فقط وان كان مفهومه مساويا
نعم قد يفرض الخاص مساويا والمساوي خاصا او عاما لغرض خطابي وهذا لا يقدح في اصل الوضع انتهى كلامه الشريف ثم بعد ذلك كله نقول ان
قول السيد المحشي واوصافها مساوية لها في حيز الخفاء لان علماء الاصول قالوا ان صفات الالفاظ العامة مقللة لافراد موصوفاتها وبها
المفرد المحلى باللام ولو وجب التساوي بين الصفة والموصوف لما كانت الصفة مقللة لموصوفها والنحاة قالوا ان الموصوف المعرفة اما اخص من
الصفة او مساو وفهم المحشي منه ان المراد من المساوات والاخصية ما بحسب الصدق وليس كذلك بل مرادهم الاخصية والمساوات في التعريف
لا بحسب الصدق قالوا اعرف المعارف المضمر ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم الموصول وذو اللام فهما متساويان والعجب من المحقق البهاري
من انه فسر قول المحشي واوصافها مساوية لها بقوله اي صادقة معها لان محصله ان اوصاف المعارف اما ان تكون مساوية لموصوفاتها
او تكون اعم من موصوفاتها مطلقا وهذا يدل على انه ما طالع كلام ائمة النحو قال الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب والموصوف اخص
او مساو ينبغي اولا ان يعرف انه ليس مرادهم بهذا انه ينبغي ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل
مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل
العاقل وهذا الرجل ولقيت الشئ العجيب واما في النكرات فانك تقول رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني
المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح الوصف به منها الا ان يكون الموصوف اخص او اعرف
من صفته او مثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص من الاول من جهة مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطارئ
على مدلوليهما الوضعيين متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به الى كل شئ واحد مشار اليه كان
لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذي اللام كما يجيء فعلى هذا تحقيق قولهم الموصوف اخص او مساو يا المعرفة انتهى وقال العارف الجامي
في الفوائد الضيائية والموصوف اخص او مساو اي الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والمعلومية من الصفة يعني اعرف منها لانه المقصود
الاصلي فيجب ان يكون اكمل من الصفة في التعريف او مساويا لها لانه لو لم يكن اكمل منها فلا اقل من ان لا يكون ادون منها والمنقول عن سيبويه و
عليه جمهور النحاة ان اعرفها المضمرات ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم المعرف باللام والموصولات فيهما مساواة ومن ثمه اي من اجل ان الموصوف اخص او مساو
ولم يوصف ذو اللام الا بمثله اي بذي اللام الاخر او الموصول فانه اي الموصول مماثل لذي اللام لما عرفت بينهما من المساوات في التعريف نحو جاءني الرجل العاقل
والرجل الذي كان عندك امس انتهى وقال الفاضل عبد الحكيم اللاهوري والموصوف اخص او مساو في التعريف لا بحسب الصدق فان الحيوان
في قولنا الحيوان الناطق اعم من الصفة مع كونه معرفا باللام انتهى لعله كيف يكون المساوات بينهما في الصدق فان الصفة قد يكون مساوية لموصوفها
في الصدق الثبتة كما في قولنا الانسان الضاحك فان الضاحك صفة مساوية لموصوفها اعني الانسان في الصدق وتسمى هذه الصفة صفة

كالصفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان الابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي بمعنى
الصدق الكلي من جانب الصفة كما فصل بما يقابل بل هو اعم منه من وجه لاجتماعهما في الفرس الابيض وافتراق الحيوان عن الابيض في الفرس الاسود وافتراق
الابيض عن الحيوان في الثوب الابيض وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كما في قولنا الحيوان الناطق فان الناطق اخص مطلقا من الحيوان وكما
في قولنا زيد العالم وغاية توجيه كلام المحشي ان يقال ان الموصوف والصفة اذا كانتا معرفتين فالموصوف المعرفة من حيث هو معرفة وكذا
الصفة المعرفة من حيث هي معرفة مستعملان في شيء معين فيحصل المساوات ففي التركيب الذي يكون بين الموصوف والصفة عموم مطلق كالحيوان
الناطق وفي التركيب الذي يكون بينهما عموم من وجه كالحيوان الابيض ليس العموم المطلق ومن وجه الا بين نفس مفهومي الموصوف والصفة
بدون اعتبار التعريف واما اذا لوحظ التعريف في كليهما فليس في الحيوان والناطق عموم مطلق اذ الحيوان المخصوص والناطق المخصوص متحدان
متساويان وكذا ليس في الحيوان والابيض عموم من وجه لان الحيوان المخصوص والابيض المخصوص متحدان متساويان بخلاف ما اذا كانتا
نكرتين فانه ليس هناك ما يدل على الاتحاد بما صدقا عليه ثم لا يخفى ان المناظر لا يسكت على هذا التوجيه اذ له ان يقول ان الموصوف والصفة
اذا كانا مدخولين للام الجنس فالمعهود المعين ليس الا طبيعة الموصوف والصفة ولا مساواة بينهما فلا يحصل هنا المساواة بين الصفة والموصوف
مع لحاظ التعريف ايضا على ان ما مر من التوجيه لا يفيد المحشي اذ لو فسر المتجدد بالحادث يحصل المساواة بالنهج المذكور مع ان المحشي اعرض عنه فتدبر وان
اختلج في صدرك ان صفات المعارف تكون للتوضيح فلا بد من ان يكون الصفات للمعارف مساوية لما ان التوضيح كشف الشيء وهو لا يحصل
بدون التساوي اقول بان التوضيح في اصطلاح اهل العرب النحاة عبارة عن ازالة الاحتمال الحاصل في الموصوفات اعني المعارف فلا يستلزم التوضيح
المساواة بل يجوز حصول التوضيح بالصفة العامة ايضا على ان معنى كون صفات المعارف للتوضيح يجوز ان يكون ان مجموع الصفة والموصوف
موجب التوضيح لا يحصل هذا التوضيح من الموصوف وحده وهذا النحو من التوضيح يحصل وان كانت الصفة اعم من الموصوف وبالجملة لا يحصل الحصول الا حق
بالقبول القول المحشي المحقق ولذا قال بعض المشاهير وظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي انتهى ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النظم
لا تجده من غيري من العلماء الكرام فالحمد لله المفضل المنعام والصلوة على رسوله واصحابه الكرام قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده الخ دفع
دخل مقدر تقرير الدخل ان بعض افراد العلم الحضوري هو العلم الذي تعلق بالصورة العلمية يتحقق بعد تحقق الموصوف فلا يكون تعريف الحصولي ح
مانعا لصدقه على غير المحدود اعني الحضوري فانه تحقق فرد منه بعد تحقق الموصوف وايضا لا يستقيم الحصر الذي ادعاه المحشي بقوله وهو ليس العلم الحصولي
وحاصل الدفع ان العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم بالصورة العلمية يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن لما كان البعض الآخر من افراد الحضوري
كعلم الباري تعالى بالممكنات لا يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف بل هو عين الموصوف فلا يصدق على الحضوري انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف الا الحصولي ما هو كك فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فثبت مانعية التعريف للحصولي واستقام الحصر فان قلت يستحيل ان
يكون بعض افراد العلم الحضوري نفس ذات الموصوف لانه صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف بل بعده ولو بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الصفة لا تخلو اما ان تكون منضمة الى الموصوف او تكون منتزعة عنه وظاهر ان المنضم والمنتزع بعد المنضم اليه والمنتزع عنه فيكون النتيجة ان لا شيء من العلم الحضوري
بعين الموصوف فبطل قولكم ان بعض افراده نفس ذات الموصوف ويصدق على الحضوري انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف قلت قد مر في صدر
الحاشية منا الاشارة الى جواب هذا القول وتوضيحه ان مرادنا من قولنا بعض افراد العلم الحضوري نفس الموصوف ان مصداقهما واحد وحاصل تفسير
المتجدد انه علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق الموصوف ولا شبهة في ان هذا التفسير لا يصدق على الحضوري لان مصداق بعض افراده عين
مصداق الموصوف كعلم النفس بذاتها فلا يصدق هذا التفسير عليه فثبت قولنا المذكور وما ذكرتم من القياس على الشكل الاول وهو ان العلم الحضوري
صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف ففيه انه ان اريد ان العلم الحضوري مصداق الصفة ولا شيء من مصداق الصفة بنفس مصداق الموصوف
فالصغرى في حيز التسليم والكبرى في حيز المنع اذ مصداق العلم الحضوري قد يكون نفس مصداق الموصوف العالم وان عني ان مفهوم العلم
الحضوري سواء كان بمعنى مصدري انتزاعيا او بمعنى الحاضر عند المدرك صفة ولا شيء من هذه الصفة بعين الموصوف فمسلم صغرى القياس
وكبراه الا ان القياس بعد الاجتماع ينتج ان لا شيء من مفهوم العلم الحضوري بعين الموصوف وهذه النتيجة صادقة الا انها لا تناقض قولنا مصداق
العلم الحضوري قد يكون عين مصداق الموصوف اذ من شرائط صحة التناقض اتحاد الموضوع وهو لم يوجد لان موضوع هذا القول مصداق العلم

ط اى المولوى رفيع الدين الدهلوى ١٢ منه رح

الحضوري موضوع النتيجة المسطورة مفهوم العلم الحضوري فلا تحقق التناقض فلا يبطل القول المذكور كذا اورد الفاضل آغا رام فوري ثم انتقض هذا الدليل
على كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف وهو ان الصورة العلمية لما كانت علما حصوليا فلا شبهة في تحققها بعد تحقق العالم لان العالم محلها
وعلم الصورة العلمية لا يتحقق بدون الصورة العلمية فيكون علم الصورة العلمية المتحد معها بعد العالم قطعا فيصدق على علم الصورة العلمية انه يتحقق بعد تحقق
الموصوف اي العالم وقال بعض الاعلام ان المراد بالموصوف يحتمل ان يكون ههنا المعلوم وهو الصورة العلمية والعلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه
متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة العلمية وفيه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري واحد لا تغاير بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما سيجي فكيف يتصور بعدية
العلم عن المعلوم واورد ههنا بانا سلمنا ان مطلق الحضوري خارج عما هو المراد من العلم المتجدد الا انه يصدق على علم الصورة العلمية اذ كل فرد من هذا العلم تحقق
بعد تحقق الموصوف اي العالم مع ان هذا العلم ليس بحصولي فلا يكون تعريف العلم المتجدد مانعا وايضا لا يستقيم الحصر المستفاد من قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي فهذا الاشكال قوي واجيب عن هذا الايراد بوجوه الوجه الاول ما افاده القاضي السنديلي من ان المراد بالفرد في تفسير المتجدد هو الفرد النوعي و
ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي بل انما له فرد شخصي بخلاف الحصولي فان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق فلا يصدق ما هو المراد من المتجدد على علم الصورة
العلمية وفيه قدح بوجوه الاول ان الظاهر المتبادر من لفظ كل فرد ليس الا الفرد الشخصي لا النوعي فغاية الفرد النوعي مع عدم القرينة عليه مما لا يخفى بعده
واجيب عنه بانا لا نسلم ان المتبادر منه هو الفرد الشخصي ولو سلم فنقول ان القرينة تكون باعثة على صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى غيره وهو كون التعريف جامعا
ومانعا حين الصرف والثاني ما قال المحقق البهاري من ان هذا الجواب مبني على ان يكون علم الصورة العلمية كليا يكون له افراد شخصية وليس كذلك بل هو افراد
جزئيات متعددة وقيل ان جواب القاضي المجيب لعله على سبيل التنزل والتسليم لا على التحقيق وحاصل جوابه انا لا نسلم اولا كون علم الصورة العلمية كليا له افراد ولو
سلمناه فلا نسلم ان لها افرادا نوعية بل لها افراد شخصية والثالث ان ارادة الفرد النوعي من الفرد توجب ان يكون لكل واحد من قسمي الحصولي اعني التصور
والتصديق افراد نوعية واللازم باطل لانا نعلم ضرورة انه ليس لها افراد نوعية بل لها افراد شخصية فالملزوم وهو ارادة الفرد النوعي مثله اما الملازمة فلانه لما وجب
صدق المقسم على الاقسام فما هو مراد من المقسم وجب صدقه على الاقسام فيكون للاقسام افراد نوعية وما قال بعض الفضلاء من ان هذا المقام ليس مقام التعريف
بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم بين العلوم بالوصف المختص به كما يقال الحيوان الذي هو جنس منقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم صدق
هذا التفسير على التصور والتصديق لا يضر في المطلوب بل يضر الصدق اذ لو صدق لا يتمايز المقسم من بين العلوم انتهى بجمله مدفوع بما افاده ملك العلماء ادام
فيوضه بانا لا نسلم عدم الضرر لانه انما تحقق الحصولي في ضمن هذين القسمين فاذا لم يصدق هذا التفسير على التصور والتصديق لم يوجد في الحصولي ايضا فتحقق
التحديد والرابع ان ما قلتم من كون التصور والتصديق افرادا نوعية للعلم الحصولي ثم ومجرد الدعوى لا يسمع لابد لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكونا
صنفين للعلم الحصولي والخامس انا لا نسلم انه ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي لان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية
افراد نوعية لعلم الصورة العلمية وفيه ان الصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية صورة شخصية قائمة في الذهن فكذا العلم المتعلق بها فتدبر والسادس
ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا فاذا كان للصورة العلمية افراد نوعية يكون لعلمها بالطريق الاولى فما قلتم من ان للصورة العلمية افرادا نوعية دون
علمها ممنوع وقيل ان العلم الحضوري علم الصورة العلمية الشخصية وليس لها افراد نوعية انما الافراد النوعية لمطلق الصورة العلمية وعلمها ليس بحضوري فتدبر والسابع
ما اورده الفاضل اللكنوي بقوله فيه انه ان اراد ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ للافراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية والفرسية وغيرهما وان اراد ليس
له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا لهذا الكلي ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي
لافراده لانه محمول على المقولات المتباينة والمحمول على المقولات المتباينة لا يكون جنسا لشيء منها والا لم يكن المقولة مقولة هف فلا يكون تحته انواع
حقيقية فلا يصدق على مطلق الحصولي انه علم كذلك انتهى والوجه الثاني ما اورده القاضي السنديلي ايضا من ان المراد من البعدية المذكورة
في تفسير المتجدد بعدية تكون بحسب اقتضاء نفس ذات ذلك الفرد فحاصل التفسير تفسير يقتضي كل فرد من العلم بنفس ذاته وطباعه ان يتحقق بعد تحقق الموصوف
ولا يكون للغير دخل في هذا الاقتضاء والبعدية عن الموصوف في علم الصورة العلمية ليست باقتضاء نفس ذات هذا العلم بل باعتبار ان الصورة العلمية
علم حصولي متحقق بعد تحقق الموصوف اي العالم فيكون علمها ايضا متحققا بعد تحقق الموصوف بالطريق الاولى فلا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية
وفيه ما قال المحقق البهاري من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما اصلا فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء
البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علمها الحضوري ايضا فكما ان الصورة العلمية مقتضية البعدية عن الموصوف

مولوي ... المولوي ... مولانا ... الكندوي ... المولوي ... مولانا ... المولوي ... مولانا ...
قوله لو ... الى ان الصفة مختصة بالمقسم تصدق على الحكم وكيف تصدق على الاقسام الاخرى ان الجميع مباينة للمقسم دون الاقسام
مولوي محمد علي ... المولوي عماد الدين ... المولوي احمد علي ... مولانا غلام يحيى ...

بحسب الذات الا بالنظر الى الغير كذلك علمها يكون مقتضيا لها ايضا بحسب الطبيعة والذات ويرد عليه وجوه الاول ما اورده الفاضل الكلنبوى من ان المتحقق
المعلوم في العلم الحضوري تشخص ذلك الجزئي لا الطبيعة الكلية العارضة للمعلوم فيجوز ان يكون طبيعة المعروض اعنى كون المعلوم صورة حاصلة مقتضية البعدية
دون طبيعة العارض اعنى كونه مبدأ الانكشاف الحضوري الا ترى ان طبيعة الانسان تقتضى الضحك بالقوة وطبيعة الماشى العارضة لها لا تقتضيه
مع ان تشخصهما متحد في بعض المواضع وان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون العلم المتعلق بها مع اتحادهما وتزييف هذا الوجه بخرق الاجماع على
بان ذلك التشخص معروض للحصولي ومعروض للحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذلك والا فان اقتضى من حيث انه
حصولي تقتضى ايضا من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقا انتهى والثانى ان قول المحقق البهاري
فلما لا مدخلية للوصف الحصولية الخ انما المداخلة في تاخر الصورة العلمية عن العالم انما هي للوصف الحصولية لان الحصول يلازمه التاخر اذ هو وصف
انضمامي يجب تاخر موصوفه عن العالم الموصوف والثالث انا سلمنا انه لا دخل للوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لكنا نقول ان
طبيعة الصورة تقتضى لان تكون بعد تحقق الموصوف لان الصورة ليست الا امرا ماخوذا عن الاشياء التي تكون غائبة عن المدرك منطبعا في النفس
ولا ريب في ان الانطباع لا يكون بدون ما انطبع فيه فيكون المنطبع بعد ما انطبع فيه ويؤيدك على هذا ما قالوا ان الصورة الحاصلة عرض وهو
حال في الذهن والحال العرضي لا يكون الا متاخرا عن المحل وعلم الصورة العلمية عين الصورة العلمية فتاخر الصورة العلمية عن العالم عين تاخرها
عن العالم وهذا هو المراد من قول المجيب ان البعدية بالنظر الى ان الصورة علم حضوري ليس غرض المجيب ان للوصف الحصولية مدخلا في البعدية في الصورة
العلمية بل مقصوده ان لخصوص المعلوم دخلا في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية واذ ثبت ان طبيعة الصورة تقتضى البعدية فما عرض لبعض الاكابر
من انه لا الخ اقتضاء الحضوري نفسه البعدية يجوز ان يكون الاقتضاء بامر آخر وهو الموصوف فان الموصوف بحسب حدوثه تقتضى ان يكون علمه بعده
مدفوع والرابع ان للصورة العلمية اعتبارين احدهما كونها مبدأ الانكشاف نفسها والآخر كونها مبدأ الانكشاف معلومها فبالاعتبار الاول غير متاخر
انما يتاخر بالاعتبار الثانى فلعله لا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات كذا قال الفاضل الرامپوری وفيه ما اورده ملك العلماء
ادام الله فيضه من انه لا تغاير بين مصداق العلم والمعلوم في الحضوري فالصورة العلمية من حيث انها مبدأ الانكشاف معلومها علم حضوري وهو علم
حضوري فلا يوجد التغاير في الاعتبار حتى يتغاير الاحكام والله اعلم بمراد عباده والوجه الثالث ما اورده المحقق البهاري من ان المراد بالعلم الواقع
في تفسير المتجدد هو العلم الكلى وعلوم الصور العلمية الخاصة الحاصلة في الذهن وان كان يصدق على كل منها انه تحقق بعد تحقق الموصوف
الا انه ليس واحد منها امرا كليا للافراد بل كل منها فرد متشخص خاص من العلم الحضوري فظاهر انه لا يكون للفرد المتشخص فرد متشخص حتى يصدق على كل من
تلك العلوم انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فهذا العلم خارج عن ارادة الكلى من العلم كيف فان الصور العلمية الخاصة كلها جزئيات متعددة فعلمها
الذي اتحد معها يكون كذلك فيكون كل علم جزئيا متشخصا لا كليا فاستقام الحصر ولا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية واما العلم الذي تعلق بمفهوم الصورة
العلمية الصادق على هذه الصورة العلمية وتلك الصورة العلمية وهكذا فليس الا حصوليا اذ المفهوم الكلى للصورة العلمية ليس من الصفات الانضمامية للنفس حتى
يكون علمه حضوريا ويرد عليه ايرادان احدهما ما اورده بحر العلوم من ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا لان العلم ما هو منشأ الانكشاف وهو صورة شخصية
قائمة بمحل شخصي وهو النفس اذا كان المعلوم جزئيا مجردا او كليا او الحس اذا كان المعلوم جزئيا ماديا فان قلت ان الامر المشترك بين الصور الخاصة كلي
وهو المراد بكون الحصولي كليا قلت ان علم الصورة حضوري في الحضوري العلم والمعلوم متحدان فلما يكون القدر المشترك بين الصور التي هي علوم
حصولية كليا كذلك يكون الامر المشترك بين العلوم الحضورية اي علوم تلك الصور امرا كليا فما الفارق بين الصور وعلومها فان قلت الفارق
ان الامر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين العلوم الحصولية كلي عرضي لانه يصدق على الحقائق المختلفة والكلى اذا صدق على المقولات
المتباينة يكون عرضيا لا ذاتيا والقدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي ذاتي فثبت الفرق قلت ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي عرضي
ايضا كما ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية كلي عرضي لان العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة وهي من العلوم ان كان جوهرا فهي
جوهر وان كان عرضا فهي عرض وان كان كيفا فهي كيف فيكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا صادقا على المقولات المتباينة فلا
يكون الا كليا عرضيا لا ذاتيا فاين الفرق على ان العلوم الحضورية المتعلقة بالصور العلمية الحاصلة عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
فاذا كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا او عرضيا يكون القدر المشترك في الآخر ايضا كذلك فما الفرق فتدبر فان قلت ان العلم الحصولي ليس علما بصورة

١ه اى المولوى عماد الدين ١٢ منه
٢ه اى المولوى محمد اشرف ١٢ منه
٣ه اى المولوى حيدر على السنديلى ١٢ منه
٤ه اى المولوى رستم على ١٢ منه
٥ه اى مولانا ولى الله ١٢ منه
٦ه اى مولانا نظام يحيى ١٢ منه
٧ه اى مولانا عبد العلى بحر ١٢ منه

الوجه الثالث الرد

العلمية حتى يرد هذا الايراد بل العلم الحصولي ليس الا الحالة الادراكية على ما هو التحقيق والصورة العلمية انما كانت منشاء الانكشاف بواسطة مخالطتها بتلك الحالة
خلطا بالغا بليغا اتحاديا كما تقرر في محله وهذه الحالة تنقسم الى قسميها اعني التصور والتصديق ولست شاكا في كون هذه الحالة حقيقة كلية من مقولة الكيف
بلا شبهة وفي حيزها انواع وافراد شتى وهذه الحالة صفة تقوم بالنفس تقتضي البعدية عن النفس بنفسها فاما قلت لا يرد الايراد لعلم هذه الحالة الادراكية
الذي هو علم حضوري ويصدق عليه حد الحصولي ولا يندفع هذا الايراد بالجواب المذكور من المحقق البهاري اذ هذا العلم متحد مع معلومه اعني الحالة التي
هي كلية بناء على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيكون للعلم ايضا حقيقة كلية فكان العلم المتعلق بهذه الحالة ايضا علما كليا اللهم الا ان
يقال ان هذه الحالة علم حصولي والعلم المتعلق بها ايضا يكون علما حصوليا كليا بلا شبهة اذ لا حضور للكليات عند المدرك بل انما الحضور لافرادها
وعلى كيف يطمئن قلبي العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة ليس الا الحالة التي هي منشاء الانكشاف وهي الحالة الادراكية الخاصة القائمة بالنفس
لا مفهوم الحالة الذي هو كلي فكيف يجترء على كلية العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة فتدبر وثانيهما ما اورده الفاضل الكبير من ان العلم ان المجيب
ما عنى بقوله وعلم الصورة العلمية ليس امرا كليا ان عنى ان العلم الخاص المتعلق بالصورة العلمية المعينة الخاصة ليس امرا كليا فهو في حيز التسليم ولكن
لا ايراد به وليس هذا مادة النقض وان عنى به ان الامر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الخاصة ليس بكلي فهذا في حيز البطلان اذ
الامر المشترك هو المفهوم الكلي الذي للافراد وهي علوم متعلقة بالصور العلمية الخاصة كعلم زيد لصورة علمية لعمرو حاصلة في زيد ولصورة علمية لبكر
حاصلة فيه ولخالد وللارض وسماء وغير ذلك من الجزئيات الغير المتناهية ويصدق على هذا المفهوم تفسير المتجدد اعني تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فمادة
النقض هذا المفهوم ثم اجاب عن هذا شمس الضحى بان العلم الكلي المتعلق بالصورة العلمية الذي افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة
خاصة اعني القدر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الشخصية علم حصولي لا حضوري لما تبين في موضعه ان لا حضور للكليات
وانما الحضور لاشخاصها وبالجملة تحقق القدر المشترك في تلك العلوم من حيث كونه علما حضوريا ممنوع واما من حيث كونه حصوليا فمسلم فاستبان
انه لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضوري الشخصي المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ولا اظنك شاكا في ان هذا النقض مندفع بارادة
الكلي من المتجدد انتهى فتدبر والوجه الرابع ان البعدية التي اعتبرت في العلم الحصولي ليست الا البعدية بحسب العالم لان المراد من الموصوف العالم وفي
علم الصورة العلمية بعدية بحسب المعلوم فهذا العلم خارج عن تفسير المتجدد وقيل ان المراد بالبعدية بحسب العالم اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ولما كان
الصورة العلمية علما حصوليا متحققا بعد تحقق الموصوف فعلمها الذي يتحد معها يكون متحققا بعد تحقق الموصوف اي العالم قطعا فلا يكون هذا العلم
خارجا عن تفسير المتجدد وليس البعدية في علم الصورة العلمية عن المعلوم لانه حضوري والعلم والمعلوم في الحضوري متحدان والبعدية تقتضي الاثنينية كما لا يخفى
والوجه الخامس ما افاده حسن المحققين رح وتوضيحه ان الصورة العلمية من صفات النفس وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فبالنظر
الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان العلم المتعلق بهذه الصورة حضوري والعلم الحضوري خارج عن المقسم لان المقسم هو الحصولي فهذا مدفوع بثلثة اوجه اولها ما اورده بعض الا
ذكياء من ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظري فما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم المذكور حضوري خارج عن المقسم وفيه انه لا يفهم ما اراد بقوله
انه لم يثبت التعيين ان اراد انه لم يقم دليل على التعيين ولم يتعين في كلام المجيب فمسلم لكنه ليس بمضر وان اراد انه لم يتعين ولم يثبت في كلام المصنف فممنوع لانه
قد اقام المص دليلا على كون المقسم حصوليا بقوله والا لم يتخطر العلم الخ فاذا ثبت كون المقسم حصوليا فبيان انه يعرف بالشهرة خروج علم الصورة العلمية عن
حد الحصولي لعدم كونه حصوليا وثانيها انه لو كان خروج علم الصورة العلمية بالشهرة فقول المحشي كل فرد مستدرك بل لاخراج العلم الحضوري المطلق عن التقسيم
قد تقرر خروجه بالشهرة وايضا لا حاجة الى قوله فهو العلم الحضوري الخ لانه متفرع على قوله كل فرد والشجرة تبنى عن الثمرة وثالثها انه لما صدق تفسير العلم
المتجدد على علم الصورة العلمية وقد خرج بالشهرة كما هو ملخص الجواب لثبت به اخلال في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لان الحضور في علم الصورة العلمية
لكونه حضوريا كاف فيلزم صدق الموصوف اعني العلم المتجدد على علم الصورة العلمية ولا يصدق عليه الصفة اعني الذي الخ فيكون الصفة اخص والحاصل ان
الموصوف اعم والمحشي المحقق يدعي المساواة بينهما فهذا الجواب توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فتدبر فان هذا من سوانح الوقت ثم الوجه السادس
ان قولنا كل حصولي يكون متحققا بعد تحقق الموصوف صادق وليس عكسه الكلي اعني كلما يتحقق بعد تحقق الموصوف يكون حصوليا بصادق بل هو
كاذب فلا يلزم من كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف ان يكون علما حصوليا وكيف لا والكلام في فساد التعريف ولا بد للتعريف من ان
يكون جامعا ومانعا وهذا التفسير ليس بمانع فتدبر والوجه السابع ما اورده شرف الاماجد رح وتوضيحه ان المراد من قول المحشي علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق

الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فى ذلك العلم يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف العالم وهو ليس الا العلم الحصولى المادى من ان نحو الانكشاف فيه هو
الحصول والارتسام وهو ملزوم للتاخر وعلم الصورة العلمية نحو الانكشاف فيه ليس الا الحضور وهو لا يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف اذ لو كان البعدية
بحسب اقتضاء نحو الحضور لكان كل فرد من العلم الحضورى يتحقق بعد تحقق موصوفه وليس الامر كذلك فالتاخر والبعدية ليس فى علم الصورة العلمية الا تبعا
لخصوصية هذا الفرد لا باقتضاء نحو الانكشاف فيخرج علم الصورة العلمية عن تفسير المتجدد وقيل ان الحصول لا يستلزم التاخر والبعدية الزمانية اذ الحصول يوجد
فى الحصولى القديم دون البعدية الزمانية فلو اريد البعدية الزمانية فلا يكون لهذا الجواب سبيل ولو خص الحصول بان يقال ان الحصول فى الحصولى الحادث
يستلزم البعدية الزمانية فاقول ان الحضور فى علم الصورة العلمية الخاصة ايضا يستلزم التاخر الزمانى والبعدية الزمانية فيصدق هذا التعريف على هذا العلم
ايضا فيلزم القرار على ما عنه الفرار ويمكن ان يقال ان هذا الجواب مبنى على البعدية الذاتية فلا يضر عدم صحته على تقدير ارادة البعدية الزمانية والوجه الثامن
ان الحصولى والحضورى نوعان متباينان من العلم فالمراد بالبعدية فى تفسير العلم المتجدد انه يقتضى نوع ذلك الفرد للبعدية ونوع علم الصورة العلمية اعنى الحضورى
لا يقتضى البعدية فلا يصدق التفسير على هذا العلم وفيه تامل لان الحضورى ليس نوعا بل عرض عام فان العلوم التى هى افراد الحضورى مختلفة الحقائق فان علم
الواجب بعينه وعلم النفس نفسها وعلم الصفات عينها فلا يكون الحضورى نوعا واحدا لما اختلفت افراده فى الحقيقة والوجه التاسع ما افاده خاتم المحدثين
رح من ان المراد من العلم فى حد العلم المتجدد القسم الاولى من العلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن ليس من القسم
الاولى للعلم بل هو قسم من اقسام الحضورى الذى هو قسم اولى من العلم فيكون علم العلم قسما ثانويا فلا يصدق عليه تفسير المتجدد فلا يكون حد الحصولى غير مانع ويصح
الحصر فان قلت ما ذا حال علم مفهوم الصورة العلمية هل هو حصولى ام حضورى قلت هو حصولى بلا ريب لما مر منا نبذ منه وسيسمع التفصيل هو ان للصورة
العلمية مصداقا ومفهوما اما المفهوم فهو الصورة المكتنفة المعروضة المحاطة بالعوارض الذهنية واما المصداق فهو الصورة القائمة بالذهن التى يصدق
عليها هذا المفهوم فالعلم الذى تعلق بمصداق الصورة العلمية ليس الا حضوريا لكون مصداق الصورة العلمية من الصفات الانضمامية للنفس واما العلم
الذى تعلق بذلك المفهوم فلما كان ذلك المفهوم امرا اعتباريا وليس صفة انضمامية للنفس فيكون علمه حصوليا لا حضوريا فتذكر فانه ينفعك فى
كثير من المواضع وهذا القدر يكفى لطالب المرام والبحث طويل لا يسعه المقام قوله كالعلم المتعلق انما اورده بكاف التمثيل اشارة الى ان كل علم متعلق بالصفات
الانضمامية النفسانية يكون علما حضوريا لا خصوصية لعلم الصورة العلمية فتدبر قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لم قال المص الذى
لا يكفى فيه مجرد الحضور ولم يقل الذى ما يكون فيه الحضور مع كونه اخصر وحاصل الدفع ان فيه اى فى قول المص الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور اشارة الى
ان المدرك بالفتح اى المعلوم فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا ولكن لا يكفى حضوره للانكشاف بل يحتاج الى الحصول وهذه الاشارة لا تتحقق لو قيل
ما يكون فيه الحضور فانه يقتضى سلب الحضور بالكلية ووجه الاشارة ان الشيخ عبد القاهر قد صرح بان الاصل ان النفى اذا ورد على كلام مقيد يرجع الى
القيد فيه وههنا النفى لا ورد على يكفى فيه مجرد الحضور فيرجع الى الكفاية لا الى مطلق الحضور وعدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون حضور المدرك
راسا او يكون الحضور فيه لكنه لا يكفى وعلى كلا التقديرين يصدق على الحصولى انه لا يكفى فيه مجرد الحضور ونظيره قولنا ما جاءنى زيد راكبا فان الظاهر منه
نفى مجئ زيد بصفة الركوب واما مطلق المجئ فهو مسكوت عنه ثم اعلم ان الاصل المذكور قد يترك لغرض كما فى قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
فان المقصود ههنا نفى المقيد اى كل اصل الربوا والقيد اى الاضعاف كليهما لا نفى القيد اى الاضعاف فقط حتى يبقى اصل الربوا جائزا غير منهى
عنه وهذا ابطو لعله لهذه الدقيقة قال المحشى المحقق فيه اشارة ولم يقل فيه دلالة ولك ان تبين وجه الاشارة بعبارة اخرى وهو ان قول المص لا يكفى فيه
مجرد الحضور فى قوة السالبة اعنى مجرد الحضور ليس بكاف فيه والسالبة تصدق مع وجود الموضوع اى الحضور وسلب المحمول اعنى الكفاية عنه
وبدون وجود الموضوع ايضا بان لا يكون الحضور اصلا فان قلت اذا كان العلم الحصولى ما لا يكفى فيه مجرد الحضور فالحضورى يكون ما يكفى فيه
مجرد الحضور وهذا فى قوة الموجبة اى مجرد الحضور فيه كاف والموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع فح لا بد للعلم الحضورى من حضور المعلوم
عند المدرك فلا يشتمل العلم الحضورى العلم البارى الاجمالى الذى قبل وجود الممكنات لانه هناك لا حضور للمعلومات اصلا مع انه قد تقرر عند المص كما سيجئ
عنقريب انه حضورى قلت للعلم الحضورى معنيان الاول الحاضر عند المدرك وهذا يقتضى حضور المدرك عند المدرك والثانى مبدأ الانكشاف وهو
فى علم البارى الاجمالى عينه فهو لا يقتضى حضور المدرك بل يتقدم على وجود المدركات فلا مضايقة ولا يذهب عليك ان قوله العلم البارى تعالى
مثال للعلم المنفى اى ما يكفى فيه مجرد الحضور هذا القول ليس بمقيد بقوله بنفسه او بغيره فالظاهر ان المراد منه عم سواء كان بنفسه او بغيره فكيف يصح

قوله على ما قيل ١٢ منه
قوله مولانا عبد العزيز الدهلوى ١٢ منه
قوله الوجه الثامن اشارة الى ان ما قيل
قوله الوجه التاسع التغاير بين واصدا الفرق فى العبارة ١٢ منه
قوله لا اطلاق لهم علم البارى تعالى فى مثل المنفى ١٢

لان علمه الاجمالي للممكنات ليس فيه حضور حتى يقال يكفي فيه مجرد الحضور وآن تختلج في صدرك ان المراد منه العلم بذاته لا بالغير فنقول هذا مما يأباه ظاهر العبارة
والكلام فيه والمخلص انكار كون علمه الاجمالي حضوريا وسيجيء تفصيله وههنا بحث آخر وهو ان علمه الاجمالي لما ليس بتصور ولا بتصديق اذ هو حضوري
فلا بد من اخراجه عن المقسم والا اختل الحصر فيهما ولا تخرج ذلك العلم عن قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور لان هذا القول في قوة السالبة ويكفي في صدقها
عدم وجود الموضوع ايضا وليس في علمه الاجمالي حضور فيدخل علمه الاجمالي في هذا القول فلا بد من ان يسند اخراج العلم الاجمالي الى التجدد بالمعنى الذي
ذكره المحشي لان العلم الاجمالي له تعالى عينه فهو واحد بسيط ليس له افراد حتى يتحقق فيه ان كل فرد منه يتحقق بعد تحقق الموصوف فعلى هذا يلزم ان
يكون الصفة عامة من الموصوف وهذا خلاف مرحوم المحشي رح كما سبق والمخلص عن هذا البحث اما ان المراد من المساوات الصدق الكلي من جانب الصفة
لا المعنى المشهور وهذا لا ينافي العموم من جانب الصفة كما مر واما ان يقال ان المراد من الذي لا يكفي الخ العلم الذي هو بمعنى الحاضر عند المدرك وعلمه
الاجمالي علم بمعنى مبدأ الانكشاف فلا يكون داخلا في قوله الذي الخ فتدبر قوله كالمبصر مثال للعلوم الذي حضر ولكنه لا يكفي حضوره للانكشاف
بل يحتاج في الانكشاف الى حصول الصورة في الذهن وما قال بعض الاعلام من انه مثال للعلم الحصولي الذي فيه الحضور فلا يخلو عن تسامح

قال المحشي في حاشية الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قوله

بعد ذلك اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا كما لا يخفى انتهت قوله فيها لا يخفى الخ اعتراض حاصله ان انصراف المطلق الى الفرد الكامل من المسلمات فالمتبادر
من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرك عند العالم المدرك فيكون معنى قول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي الخ ان المدرك
في العلم الحصولي قد يكون حاضرا عند المدرك واورد مثاله بقوله كالمبصر فيه ليس الحضور عند المدرك انما الحضور عند الحاسة وهي غير مدركة فان الادراك
من شان الجوهر المجرد المستقل بنفسه فالمثال غير مطابق للممثل له قوله فيها وغيره من المحسوسات كالمسموع والمشموم والمذوق والملموس فان حضور كل
منها عند الحاسة الغير المدركة لا عند النفس المدركة قوله فيها فالمراد بالحضور الخ جواب عن الاعتراض والفاء للتعقيب بحسب الذكر لا للتفريع كما فهم
بعض العلماء رح لانه لو كانت للتفريع فارادة المطلق لا يكون متفرعا الا على عدم ارادة احدهما على الخصوص وكليهما معا فلا يكون متفرعا على ما ذكر ههنا الخ
الفاء وتوضيحه ان المتبادر من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وان كان هو الحضور عند المدرك لانه فرد كامل لكن المراد ههنا مطلق الحضور
على طريق اخذ موضوع المهملة القدمائية اعم من ان يكون حضورا عند المدرك او عند الحاسة التي هي آلة للمدرك اذ لو كان المراد من الحضور في ذلك
القول الحضور عند المدرك فقط فهو خلاف الواقع لان الحضور عند المدرك يكفي للانكشاف فكيف يصح قوله لا يكفي وان اريد الحضور عند الحاسة
فقط فلا يصح تمثيل المنفي اعني قوله يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانهما بريان عن الحاسة فكيف يتفوه بانه يكفي الحضور
فيهما عند الحاسة فلا بد من ان يصرف عن المتبادر ويراد مطلق الحضور فح يصح نفي كفاية الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحاسة
وتمثيل المنفي باعتبار فرد آخر من المطلق وهو الحضور عند المدرك فالمبصر وان لم يوجد فيه الحضور عند المدرك لكن وجد فيه الحضور عند الحاسة فمطلق الحضور
موجود فيه ايضا باعتبار فرد ولا يجب لتحقق المطلق تحقق جميع افراده بل يكفي لتحققه تحقق بعض الافراد اذ مطلق الشيء كمطلق الحضور يتحقق بتحقق فرد
ما وينتفي بانتفاء فرد ما فينطبق المثال على الممثل له وهو المطلوب وما افاده بعض الاعلام من ان في التعريف يراد المعنى المتبادر والمتبادر انما هو الحضور
عند المدرك انتهى بلفظه فيما لست حصله فان المعنى المتبادر ربما يستوجب خلاف الواقع فعناية اشد ههنا عادة في التعريفات يراد المعاني المتبادرة اذا لم
تستوجب خطرا والا فلا فتدبر فان قلت انه لما بطل ارادة الحضور عند المدرك فقط وارادة الحضور عند الحاسة فقط فلا يلزم من بطلان هذين الامرين
المصير الى مطلق الحضور لجواز ان يكون المراد بالحضور الحضور عندهما معا قلت لو اريد الحضور عندهما معا لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل له
ومفهوم خلاف الواقع فلا يصح ان يراد حمل اي عناية كلا الحضورين معا تجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة
عند المدرك ليس لها حضور عند الحاسة اصلا والمبصرات حاضرة عند الحاسة لا وجود لحضورها عند المدرك اصلا فلا يوجد الحضوران معا في مادة من
المواد ويرد ههنا انه يفهم مما سبق ان حضور المبصر عند الحاسة ولا يكفي للانكشاف فنقول لا يخلو اما ان يراد بالحاسة القوة الحاسة كالحس المشترك او يراد
بها نحو الاجسام فعلى الاول لا نسلم ان الحضور عند القوى الحاسة لا يكفي للانكشاف لان الجزئيات المادية لا ترتسم صورها الا في الآلات والقوى دون العقل لذا
اولوا تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان صور الجزئيات المادية لا تحصل في العقل بل تحصل في نحو من فكون

عند الحقق ظ ذا حضر المبصر عند القوة الحاسة يكفي هذا الحضور للانكشاف وعلى الثاني فيلزم ان الحضور عند هذه الاجرام غير كاف للانكشاف الا ان يقال الحضور عن
لما هو المدرك بالذات بل انما الحضور للمدرك بالعرض ولا كلام فيه وههنا احتمالان آخران الاول ان يراد بالحضور حضور المطلق وهو تحقيق تحقق فرد ما في ضمن
جميع الافراد على ما هو المشهور فان قلت فعلى هذا يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور في قوة السالبة الكلية فيكون معناه انه اي حضور كان سواء كان
بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة وسواء كان حضور المدرك بالذات او حضور المدرك بالعرض فهو لا يكون كافيا في العلم الحصولي بل لا بد
من حضور المدرك بالذات عند المدرك في العلم الحصولي كاف كيف لا وقد عرفوا مطلق العلم الشامل لجميع اقسامه حتى الحصولي القديم والحادث بانها
بالحاضر عند المدرك قال حسن المحقق في شرحه سلم العلوم هذا التعريف يشمل جميع انحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشيء بالكنه
وغيره انتهى قلت ندفعه بوجهين الاول انه لما عمم الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيراد بالحضور
عند المدرك ههنا الوجود الظلي والمراد بالحاضر عند المدرك في تعريف العلم الموجود بالوجود الاصلي فيكون الحاصل ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور
عند الحاسة والوجود الظلي ولا شبهة في ان الوجود الظلي للشيء لا يكفي للعلم الحصولي ما لم يقترن بالعوارض الذهنية فلا ضير وفيه انه لما كان العلم الحصولي
ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الظلي فيكون الحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فاما ان يراد بالحضور ههنا الحضور عند الحاسة او الوجود الظلي او لا
الى بارادة الوجود الاصلي من الحضور لانه لم يرد فكيف يراد ههنا والاول باطل لانكم قلتم ان الابصار علم حصولي فعلم ان الحضور عند الحاسة ليس بكاف
والثاني ايضا باطل لانه ليس في العلم الحضوري الوجود الظلي للمعلوم المدرك حتى يكون كافيا فبالجملة الوجود الظلي والحضور عند الحاسة ليسا بكافيين في العلم
الحضوري فلا يصدق عليه انه يكفي فيه مجرد الحضور بل يصدق عليه انه لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يكون الحضوري مخرجا بهذا القول وخرج بقوله المتجدد فيكون بعض افراد
والموصوف خاصا وهذا خلاف ما صرح به المحشي المحقق حسن من المساواة بينهما اللهم الا ان يراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على الموصوف الثاني انه لما عمم الحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فالمراد بالحضور عند المدرك الوجود الاصلي فيكون معناه ان العلم الحصولي هو العلم
المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الاصلي بان لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم وهذا المعنى صادق ورد بان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومرتبة العلم هي مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية وهذه مرتبة الوجود الاصلي للمعلوم فاذا وجد العلم الحصولي فكيف لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم اللهم الا ان
يقال ان المراد بالوجود الاصلي للمعلوم المنفي في قوله لا يكفي هو الوجود الاصلي له بالاستقلال واذا وجد العلم فيوجد الوجود الاصلي للمعلوم لكن لا بالاستقلال بل
بالتبعية فتدبر والاحتمال الثاني بان المراد من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ليس الحضور عند الحاسة ولا عند المدرك ولا الاعم منهما بل المراد من المعلوم
المعلوم بالعرض والاعم من المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات بل المراد من الحضور الوجود الخارجي كما يفهم من كلام المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي
حيث قال علمها اي النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والمراد من المعلوم المعلوم بالذات والشيء كما انه يكون موجودا في
الذهن بواسطة الصورة كذلك يكون موجودا في الخارج بنفسه فمعنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي هو العلم الذي لا يكفي فيه الوجود الخارجي
للمعلوم بالذات اعني الشيء من حيث هو هو اعم من ان لا يكون لذلك الشيء وجود في الخارج اصلا كما في المعدومات او كان له وجود في الخارج وهذا اعم ايضا من
ان لا يكون له وجود عند الحاسة كوجود زيد في الروم او كان له وجود في الخارج عند الحاسة لكن لا يكون هذا الوجود كافيا للانكشاف كالعلم
في المبصرات فعلى هذا العلم الحضوري ما يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالذات ووجوده في الخارج كما في علم الواجب تعالى بنفسه وبغيره وعلمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها
فان فيها وجود المعلوم بالذات في الخارج كاف للعلم والانكشاف وكما في علم الصورة العلمية فان الصورة العلمية وان حصلت في الذهن الا انها لما قامت فيه ترتب
الآثار الخارجية عليها واكتنفت بالعوارض الذهنية فصار وجودها يتحد وجودها الوجود الخارجي كما صرح به المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي فعلمها من هذه
الحيثية ليس الا ان الوجود الخارجي للمعلوم بالذات كاف فيه فتدبر فقوله فيها والا لزم هو دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما اريد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد
الحضور مطلق الحضور اعم من الحضور عند المدرك وعند الحاسة فيلزم ان يراد بالغائب في قوله اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها
فينا مطلق الغائب اعم من الغائب عن الحاسة والغائب عن المدرك لتتم المقابلة بين الحضور والغيبوبة بالاعم وجه اللازم باطل لان ما هو غائب عن الحاسة فقط و
حاضر عند المدرك كالصورة العلمية لما صدق عليه انه غائب عنا بالعموم الغيبوبة فيلزم ان يكون علمه حصوليا ولا يكون الحضور عند المدرك كافيا للانكشاف وهو خلاف
بطلان اللازم فقد بطل الملزوم واجاب بعض الفضلاء ارتباحا صلاته على تقدير تعميم الغائب ايضا عن المدرك وعن الحاسة لا يلزم ان يكون علم الصورة العلمية حصوليا
لان الصورة العلمية وان كانت غائبة عن الحاسة لكن العلم المتعلق بها ليس بمتجدد وكلامه دال على ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا حصولي فلا يكون علم الصورة

منه اسے مولانا محمد حسن فرنگی محلی ۱۲ منه سلمه لعله اشارة بكلمة بحر بعض الى انه وان تحشية المساواة تكلفه لا يصح تشليل المنتفع بعلم الباري تعالى عمره ۱۲۵ مولوي محمد علي سلمه الى ... غلام نبي ۱۲ منه

العلمية حصوليا فاجاب عنه الفاضل الرام فورلي بعبان حاصل الدخل المذكور انه لو عمم الغائب جعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة الاشياء لزم ان يكون العلم الحضوري لما هو غائب عن الحاسة لا عن المدرك خارجا بقول المص واما العلم المتجدد الى آخره علما حصوليا وهو كما ترى فتامل وحاصل الدفع انا لا نم استلزام تعميم الحضوري في قوله الذي لا يكفي الخ تعميم الغائب في قوله واما العلم الخ اذ المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص غير جائز الاحوال نعم يراد بالغائب على ما اختاره المحقق البهاري الغائب عن المدرك لان مناط الحصول انما هو على غيبوبة الاشياء عن المدرك مطلقا سواء كانت غائبة عن الحاسة كما في علمنا بالكليات او لا تكون غائبة عن الحواس كما في علمنا بزيد حضر عند بصرنا او دواتهم اراد بالغائب الغائب عن المدرك فلم يرد عنه الغائب عن المدرك والحاسة كليهما واجيب بانه لم يرد بالغائب الغائب عن المدرك والحاسة كليهما لان ارادة الغائب عن المدرك والحاسة كليهما تستلزم ان يكون العلم بالاشياء الغائبة عن كليهما حصوليا واما العلم بالاشياء الغائبة عن المدرك الحاضرة عند الحاسة فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهذا خلاف السيد المحشي فانه قائل بان الابصار علم حصولي وقيل ان ارادة الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما لا تستلزم ان لا يكون العلم بما عدا الغائب عن المدرك والحاسة كليهما حصوليا حتى يلزم خلاف كلام السيد المحشي فافهم ثم لا يذهب عليك ان تخصيص الغائب في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ بالغائب عن المدرك وجعله عاما من ان يكون المعلوم غائبا عن الحاسة او لا مخدوش لان ما هو حاضر عند الحاسة لا يكون غائبا عن المدرك بل يكون حاضرا عنده لكن بواسطة الحاس الجواسيس فالاصوب ان يخصص الغائب بالغائب عن الحاسة فقط وان توهم انه يابا قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقيل المص عن حواسنا فادفعه بان المضاف في كلامه محذوف فمعنى قوله عنا عن حواسنا وان قيل ان الصورة العلمية غائبة عن الحاسة فينبغي ان يكون علمها حصوليا مع انه ليس كذلك قلت معنى قول المص الاشياء الغائبة عن الحاسة الصالحة للحضور عند الحاسة فيكون علمها حصوليا والصورة العلمية ليست كذلك فلا نقض وان اختلج في صدرك ان المبصرات الحاضرة عند الحاسة ليست بحاضرة عند المدرك اسناد حضورها عند المدرك على سبيل المجاز فادفعه بان الحواس ليست الا آلات للنفس وجواسيس لها فالافعال التي صدرت عن الحواس انما اسندت الى النفس حقيقة لا مجازا لان للنفس تعلقا خاصا وارتباطا معينا بالبدن ولا نعرف كنهه ولكن يعبر عنه بعلاقة التدبير والتصرف كما يكون هذه العلاقة للملك في مدينته ولهذا الارتباط يصح نسبة الافعال التي صدرت عن البدن الى النفس على سبيل الحقيقة كما يقال قلت وسمعت وشممت فهذه الافعال مع كونها صادرة عن الابدان تنسب حقيقة الى النفس لشدة الارتباط والعلاقة بين النفس والبدن ولا شبهة في ان هذه النسبة لا تسمى في العرف العام ولا في العرف الخاص مجازا فتدبر بقي الدليل على ان علم الصورة العلمية حضوري فقد استدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان علمها بحصول الصورة فيحصل صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاضرة عندنا فنقول الصورة الحاصلة الاخرى اما ان تكون متحدة الماهية مع الصورة السابقة المعلومة او لا تكون متحدة معها بل تكون مماثلة وشبحا لها مبدأ لانكشافها فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين المستحيل اجتماع الصورتين المتحدتين في الماهية عند الذات المدركة وليس التمايز بينهما والملازم بطل الملزوم مثله وعلى الثاني يرجع الى القول بحصول الاشياء باشباحها وامثالها لا بانفسها وانه مرجوح كما تقرر في مقامه فلا كلام فيه ويجيء تفصيل هذا الدليل والثاني انه لو كان علمها بحصول الصورة لحصلت صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاصلة الحاضرة فهذه الصورة الاخرى ايضا غائبة عن الحاسة وحاضرة عند المدرك فلا سبيل الى علمها الا بحصول صورة اخرى وراءها وهكذا فيتسلسل وبه بطلانه من مختارات بعض العلماء رحمه ولا يذهب عليك ان مدار هذا التسلسل على ان العلم فاذا لم يعلم صورة الصورة مثلا لم يحدث امور غير متناهية فلا تسلسل فلا ضير فتدبر قوله فالابصار الخ اعلم اولا ان اكثر الحكماء اتفقوا على ان القوى والآلات ليست بعالمة وانما العلم حقيقة للنفس وهذه القوى آلات لادراكاتها ثم اختلفوا في ان العلم الذي يحصل للنفس بسبب الابصار حصولي ام حضوري فالمشاؤن ذهبوا الى انه في الابصار ينطبع صور المبصرات في القوة الباصرة فالعلم الحاصل بالابصار لا يكون الا حصوليا لكونه محتاجا الى الحصول وتبعهم المحشي حيث قال فالابصار الخ مفرعا على ما سبق من ان المبصر حاضر ولكن لا يكفي ثانيا انه زعم بعض العلماء رحمه ان الابصار بفتح الهمزة بمعنى المبصرات وهي الجزئيات المادية ولا يذهب عليك ان المبصرات معلومة بالعلم الحصولي وليست بعلوم حصولية فكيف يقال ان الابصار بمعنى المبصرات علم حصولي بل الابصار مصدر من الافعال والمحشي ذكر السبب واراد المسبب به من قبيل المجاز المرسل فالمعنى ان العلم الحاصل بالابصار حصولي وقد يستدل على ان المدرك النفس لا الآلات بان الادراك صفة مميزة للشيء المعلوم عند العالم عن غيره فيكون من صفات الكمال فلا بد من ان يكون ما هو متصف بها ايضا مستقلا في الوجود والنفس وجودها لها لانها غير قائمة بمادة ولا موضوع والآلات وجودها للغير لانها اعراض مخصوصة حالة في مواضع مخصوصة فيكون المدرك النفس لا الآلات على ان الآلات لعدم استقلالها لا تكون مشعرة لذواتها وكلما لا تشعر بذواتها كيف تشعر بغيرها قوله كما ذهب اليه اي الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لا حصولي فهو مرتبط بالنفي بدون المنفي في قوله لا حضوري وقد زعم ان صور المبصرات حاضرة وعلمه لكن

حضوريا وقيل ان حضور صورة المبصر انما هو عند الحاسة اي القوة الباصرة وهي ليست بعالمة لعدم تجردها والادراك من شان المجرد وفي الحضوري لا بد من
حضور المدرك عند المدرك ليكفي للانكشاف فلا يكون العلم اي الحاصل بالابصار حضوريا قال المحقق ايها شيخ انا لا نجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس بلا
بواسطة تلك الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فيكون علمه حضوريا ولا يخفى على الفطن ما فيه لانه لو كان هذا
الحضور الخارجي الذي للمبصر كافيا للانكشاف فاذا عدم المبصر عن الخارج فينعدم علمنا به لانعدام الحضور الخارجي الذي كان منشا للانكشاف مع ان العلم لا ينتفي
ولو انتفى المعلوم عن الخارج فعلم ان هذا الحضور ليس بكاف فلا بد من امر آخر للعلم سوى الحضور الخارجي وما هو الا الحصول فثبت المطلوب من كون العلم الحاصل
بالابصار علما حصوليا وقال الحسن المحققين ما توضيحه انا لا نم انعدام علمنا بالمبصر لو كان الحضور الخارجي كافيا للانكشاف وعدم المبصر عن الخارج لان
المحسوس ما دام هو محسوسا حاضر عند النفس والحس فيحصل الانكشاف بحسب هذا الحضور الخارجي واذا غاب عن الخارج وعدم عنه يحضر له مثال متحد معه بالذات
مغاير بحسب التشخص من غير الانتقاش والانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم متوسط بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر المجرد العقلي النوراني فيوجب
الانكشاف بسبب المناسبة التامة بين هذا المثال والمبصر كما هو مذهب صاحب الاشراق ولا يبطل حديث حصول الاشياء بانفسها الا ان هذا المثال الحاضر
في عالم المثال مماثل للمبصر بحسب الماهية ولا معنى لحصول الاشياء بانفسها الا هذا اقول العبد الضعيف لا يفهمه لان صورة المبصر مادية والا لا حس وعالم المثال
غير مادي كما سيجيء فلا يكون هذه الصورة الجزئية الحاضرة عند الحس حين غيبوبتها عن المبصر موجودة في ذلك العالم فلا يكون فيه الا الصورة المثالية الغير المادية وهذه
الصورة المحسوسة المبصرة مادية فلا نسلم الاتحاد والعينية بين الصورتين فيبطل حديث حصول الاشياء بانفسها وان كانت الصورة المثالية مشابهة للصورة الخيالية
الحاضرة عند الحاسة في المقدار ولذا يتوهم ان تلك الصورة هي هذه الا ترى ان الصورة المثالية لزيد لما لم تكن مادية فليس فيها حيوان ناطق اذ الحيوان جسم نام والنمو
ليس الا من خواص الماديات والصورة المثالية ليست بمادية فليس هناك نمو فلا يتحقق حيوان فاين الاتحاد بين الصورة المثالية والحاضرة عند الحاسة
وقد استدلوا على حصولية العلم الحاصل بالابصار بوجوه منها ما قال بحر العلوم قدس سره من ان وجود المبصر في الخارج غير كاف للانكشاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة لان وجود المبصر قبلها ايضا ثابت وهو باطل فلا بد من امر زائد يكون له دخل في الانكشاف وهو الحصول الظلي او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
كل تقدير ليس المبصر نفسه كافيا للانكشاف كما هو شان الحضوري فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حصوليا وفيه انه يجوز ان يكون وجود المبصر كافيا
للانكشاف بشرط المقابلة والمحاذاة لا وجوده في نفسه بدون هذا الشرط وهذا الشرط لا يكون منشا الانكشاف ولا جزءا له بل مقارنا له كاقتران التشخص
للشخص على المذهب الحق ومنها ما اورده شرف الاماجد بان الادراك مبني على وجود المدرك عند المدرك لا الحاسة والحضور عند المدرك ليس من قبيل المحاذاة والمقابلة
بل علاقة عقلية وهي علاقة العينية او الوصفية او الظرفية فاذ ليس المبصر عينا للمدرك ولا وصفا فيكون حاصلا فيه ظرفا فالة فيكون موجودا
فيه وجودا ظليا والحضور للمحسوس عند الحاسة ليس حضورا عند المدرك اذ لا حضور للحواس عند المدرك لعدم العينية والوصفية ولذا لا يكون علم النفس
بحواسها حضوريا فكيف يكون لما في الحاسة او عندها حضور المدرك فالعلم الحاصل بالابصار حصولي ولا يخفى عليك ان حصر الحضور عند المدرك في علاقة العينية
والوصفية والظرفية ليس على ما ينبغي اذ قد يكون الحضور عند المدرك بعلاقة العلية كما بين الباري تعالى ومعلولاته اللهم الا ان يقال انا لم يوجد هذه
العلاقة في حضور المبصر عند البصر بداهة تركها فتدبر وتوضيح المقام بحيث يتجلى عنه المرام ان في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الطبيعيين
ومنهم المعلم الاول والثالث واتباعهما وهو ان الابصار بانطباع الصورة وحصولها في الرطوبة الجليدية التي تشبه الجليد في اللون والصفاء التي هي
كالمرآة فاذا قابل المبصر للباصرة فينطبع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية لا بمعنى ان الصورة التي هي عرض تكون منتقلة من المبصر الى الرطوبة الجليدية
بل المعنى انه يحصل بهذه المقابلة استعداد يفاض به صورة المبصر عن واهب الصور على الرطوبة الجليدية كما انا اذا قابل شيء بالمرآة فليس انه ينتقل صورة
ذلك الشيء منه الى المرآة بل يحصل بهذه المقابلة استعداد يعلم به صورة المبصر في المرآة ايضا فكانه يفاض في المرآة صورة المبصر ثم لما يرد عليهم انه يلزم على
تقدير حصول الصورة في الرطوبة الجليدية ان يكون الرطوبة الجليدية عالمة وليس الامر كذلك اجاب القاضي الميبذي عنه بما توضيحه انه لا يكفي للابصار
انطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورة الشيء في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة من الرطوبة
الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ المتباعدتين الى العينين الذي يسمى مجمع النور ويتادى من الملتقى الى الحس المشترك الذي
هو في مقدم التجويف الاول من الدماغ وبهذا يحصل الابصار فان قلت يلزم مما ذكرتم ان ينتقل الصورة التي هي العرض من الملتقى الى الحس المشترك وانتقال
العرض بدون المحل محال قلت المراد بتادي الصورة من الرطوبة الجليدية الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك ان ينتقل الروح الذي هو محل الصورة حتى يؤدي

سله اسـ مولانا غلام يحيى ١٢ منه
بسبب سلطان الاظهر عند الحاسة حاضر عند النفس ايضا ١٢ منه
سله اسـ مولانا محمد حسن قدس سره ١٢ منه
سله اي مولانا عبد العلي قدس سره ١٢
اي الملا ...
... الارض ... ١٢ منه

بل مراده ان انطباع الصورة في الجليدية يوجب الاستعداد لفيضان الصورة المناسبة من قبل واهب الصور على الملتقى وفيضان الصورة على الملتقى يوجب الاستعداد لفيضان الصورة على الحس المشترك فلا نقض فان قلت تحكم في مسلك المصرح هو الشبح المرئي لانه حاصل الشيء وهو خلاف المقصود على انه كيف ينطبع الشبح مع عظمه في الرطوبة الجليدية الصغيرة المقدار اذ صرح بان الشيء مرئي بانطباع الشبح لا الشبح حتى يلزم خلاف المقصود وليس مقصودنا ان يكون الشبح مساويا للمبحج في المقدار حتى يمتنع انطباعه في الرطوبة الجليدية بل نقول هما متساويان في الشكل واللون وبينهما مناسبة هذا توضيح مذهبهم ومما يجب التنبيه عليه انه فهم بعض الفضلاء ان المشائين ذهبوا الى ان في الابصار تحصيل الهوية الشخصية الموجودة في الخارج بما هو كك في القوة الحاسة ثم اورد ذلك الفاضل على هذا المذهب ثلث ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر الشخص الواحد في زمان واحد فلو حصلت هوية الشخصية في اذهان تلك الجماعة يلزم وجود شخص في زمان واحد في المحال المتعددة وهو باطل بالضرورة والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني اما الاول فظاهر لانه حصل مع التشخص الخارجي بناء على الفرض واما الثاني فلانه حل في الذهن فيحصل التشخص الذهني قطعا وتعدد التشخص بشيء واحد باطل لان التشخص ما يفيد الامتياز للشيء عن جميع ما عداه وانت لا يذهب عليك ان هذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى يرد عليه الايرادات الثلث المذكورة بل تحقيق مذهبهم ما مر انفا ولا يرد عليه هذه الايرادات ويمكن ان نزاح الايراد الثالث بانا لا نم ان تعدد التشخص لشخص واحد مطلقا باطل انما يبطل اذا كان تعدد التشخص من جنس واحد كما اذا كان التشخصان خارجيين او ذهنيين واما اذا كان التشخصان من جنسين كما اذا كان احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فهذا ليس بباطل لان التشخص الخارجي يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الخارجية التي هي ما عدا الشيء الممتاز والتشخص الذهني يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الذهنية الاخر التي هي ما عدا الشيء المتشخص وههنا لو حصل الشخص مع التشخص الخارجي في الحاسة يلزم ان يكون له تشخصان خارجي وذهني وهو ليس بمم فتدبر واما الحجة الاولى فهو ما ذكره شارح حكمة العين بقوله لان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ما انتهى وفيه اما اولا فلما اورده الفاضل الجليل بانا لا نم ان صورة المبصر حال الاغماض باقية في الباصرة بحسب الانطباع بل نقول هي باقية في الحس المشترك وفي الخيال واما ثانيا فلما اورده الفاضل الخيرآبادي بقوله لكل ما ذكرتم لو تم فانما لا يدل الا على انطباع الشبح في الباصرة واما على كون الابصار بهذا فكلا انتهى والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي ثم وقع الاختلاف فيما بينهم فذهب شرذمة الى ان ذلك المخروط ليس بمجوف بل هو مصمت وذهب فرقة الى ان ذلك المخروط يتركب من الخطوط الشعاعية المستقيمة واطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركز البصر ثم تنتشر الاطراف على سبيل التفريق الى المبصر المرئي فالجزء الذي ينطبق عليه اطراف تلك الخطوط يكون مبصرا وتشير جماعة ان الخارج من العين ليس الا خط واحد مستقيم ولما تحرك ذلك الخط الى المبصر يتحرك على سطح المبصر في جهتي الطول والعرض حركة في غاية السرعة وحصل في الخيال بسبب حركة ذلك الخط هيئة مخروطية ومن حججهم ما اورده الفاضل الجليل من انه يشاهد خطوط شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج وقيل ان هذه المشاهدة لا تدل الا على ان في العين نورا ونحن لا ننكره بل نساعدكم في هذا المعنى ولا دلالة لهذه المشاهدة على ان الابصار بخروج الشعاع فتامل والثالث مذهب بعض الاشراقيين ومنهم الشيخ المقتول فانه لما لاحظ ان دلائل المذهبين السابقين مجروحة قال ان الابصار ليس بانطباع الصورة في الباصرة كما هو المذهب الاول ولا بخروج الشعاع كما هو المذهب الثاني بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر فاذا احضر المرئي ووجد المقابلة والمحاذاة ولم يحجب حاجب يحصل بين النفس والمبصر اضافة اشراقية حال الابصار فيكون الحضور الصرف كافيا للعلم والانكشاف فتدرك النفس واما البصر فهو ليس الا آلة صرفة وواسطة محضة ليس للادراك فيها كما ان المرآة التي يعبر عنها في الفارسية بعينك بصير واسطة لما هو ضعيف البصر بين المبصر والعين ولا يحصل فيها صورة فكذا القوة الباصرة لا يحصل فيها صورة بل تكون آلة لادراك النفس وبعد زوال المقابلة يحضر له مثال في عالم المثال يكون موجبا للانكشاف بسبب المناسبة واعترض عليه بعض المحققين من محشي شرح القاضي بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته انتهى ثم اعلم ان صاحب الاشراق ابطل المذهب الاول بانا نتصور المكانات العظيمة والاشجار والانهار الواقعة فيها والكواكب العظيمة والافلاك الدوار والدوائر الكبار فوجب على المذهب الاول ان يحصل صورها في الحس المشترك

تشخص … قوله فائدة فافهم … مولوي محمد علي … المولوي محمد سميع … الله آبادي ١٢ … المولوي محمد اسمعيل … العلي ١٢

او الخیال وهما قوتان فی حشو الراس فحصول صورة هذه الاشیاء العظیمة فی هذه القوی القلیلة المقدار انما هو من قبیل انطباق الکبیر علی الصغیر وهو محال

وفیه بحث لانا لا نرید انه یحصل المقدار الکبیر مع تشخصه الخارجی وکبره حتی یلزم انطباق الکبیر علی الصغیر بل یحصل ماهیة هذه الاشیاء فی النفس ویعرض لها

العوارض هذا سبیل حصول الاشیاء بانفسها ولو سلم فنقول ان استحالة انطباق الکبیر علی الصغیر من آثار الوجود الخارجی اما الوجود الذهنی فلا استحالة

الانطباق فیه ثم بعد ذلک اکله قص علیک حال عالم المثال فنقول یستدل صاحب الاشراق علی وجود عالم المثال بان الصورة الخیالیة الکبیرة کجبل الذهب

مثلا لا تکون فی الاذهان لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر ولا فی الاعیان والا لرآها کل سلیم الحواس ولیست معدومة صرفة والا لما کانت معلومة

ولا متمیزة ولا محکومة علیها باحکام ایجابیة ولیست فی العقول لکونها صورة جسمانیة لا عقلیة فبالضرورة تکون فی موقع آخر وهو عالم المثال

المسمی بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی وهو الذی ذهب الی وجوده الحکماء الاقدمون کافلاطون وبقراط وفیثاغورس وغیرهم من الالهیین قال فخر الملة

والدین داود بن محمود القیصری شارح فصوص الحکم ان عالم المثال عالم شبیه بالجوهر الجسمانی فی کونه محسوسا مقداریا وبالجوهر المجرد العقلی فی کونه نورانیا

ولیس بجسم مرکب مادی ولا جوهر عقلی لانه برزخ بین الشیئین وفاصل بینهما وکلما هو برزخ بینهما لا بد ان یکون غیرهما بل له جهتان یشبه بکل منهما بکل منهما

وقد قرر بعضهم بانا ندرک شیئا مثلا بعدما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم علی الطریق الذی شاهدناه فی سالف الزمان من العوارض کالمقدار والشکل واللون

وغیرها فلا بد وجود قطعا واذ لیس فی هذا العالم لانا فرضناه کذلک فله وجود فی عالم آخر سوی هذا العالم فذهب المتألهون الی ان موجودات هذا العالم بعد انعدامها

عنه تکون قائمة لا فی مکان ولا فی جهة بل فی عالم متوسط بین عالم العقل وعالم الحس لان الموجودات العقلیة مجردة محضة عن المادة ولواحقها کالاین والکم

والشکل والوضع والضوء وغیرها والموجودات الحسیة منغمسة فی هذه العوارض والموجودات فی ذلک العالم الآخر مجردة من وجه لانها لا تکون داخلة فی جهة ولا تکون

متمکنة وغیر مجردة من وجه لانها ذوات مقدار واشکال وفی الفواتح للقاضی حسین بن معین الدین المیبذی صوفیه گویند برزخی هست میان عالم اجسام

وعالم ارواح مشتمل بر صور هر چه در عالم اجسام است وشبیه باجسام از آن حیثیت که محسوس مقداریست وبارواح از آن حیثیت که نورانی است واو را عالم مثال

وخیال منفصل وارض حقیقت خوانند قال المحقق الکاشی فی شرح الفصوص عالم المثال باصطلاح الحکماء عالم النفوس المنتقشة وهو فی الحقیقة خیال العالم وحکماء

اشراقی این عالم را اقلیم ثامن ومثل معلقه وعالم اشباح خوانند ومولانا سعد الدین تفتازانی در شرح مقاصد از ایشان نقل کند لکل موجود من المجردات

والاجسام والاعراض حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فی مادة ومحل انتهی قوله ویمکن الخ

یعنی یمکن ان یخصص مورد القسمة الی التصور والتصدیق بالحصولی الحادث ویقال فی مقام الاستدلال علی التخصیص المذکور قوله فی فواتح کتب المنطق

ای فی مقدمة الکتب قوله فی الاکتسابات التصوریة والتصدیقیة او لها الفاضل الرام فوری بحذف المضاف ای الطریق واخذ الاکتسابات بمعنی

المکتسبات بان معناه فی طریق المکتسبات المنسوبة الی التصور والتصدیق من قبیل نسبة الجزئی الی الکلی ویحتمل ان یکون معناها فی الاکتسابات التی لاجل التصورات

والتی لاجل التصدیقات والحاصل انه یکون لذلک العلم دخل فیهما بان یکون کاسبا او لا یعنی بدیهیا ومکتسبا یعنی نظریا لان المنطقی یبحث عن المعرف والحجة

من حیث صحة الایصال الی المجهول تصوریا وتصدیقیا فالائق بالغرض ان یذکر فی مقدمة کتب المنطق علم یکون بدیهیا ونظریا ای موصلا وموصلا الیه

ولان بیان الحاجة الی المنطق موقوف علی تقسیم العلم فانما یورد تقسیم العلم فی الاوائل لبیان الحاجة ولا یثبت هذا الا بان العلم یکون بدیهیا ونظریا بان

یقال العلم منقسم الی التصور والتصدیق ولیس جمیع التصورات والتصدیقات بدیهیا والا لما افتقرنا فی تحصیل شیء منها الی نظر وفکر واللازم باطن قطعا

مثله ولیس جمیع التصدیقات والتصورات نظریا والا لدار ان عاد سلسلة التحصیل وتسلسل ان لم یعد واللازم باطل وبطلان اللازم یستلزم بطلان

الملزوم فثبت ان بعض التصورات والتصدیقات بدیهی وبعضها نظری یحصل من البدیهی بالنظر ولیس کل نظر صوابا والا لما وقع الخطاء من العقلاء

الطالبین للصواب لما بین عن الخطاء وهذا کما تری لان الانسان الواحد یحصل فی وقت قدم العالم وفی وقت حدوث العالم ولیسا بصادقین

ولا کاذبین لاستحالة اجتماع المتناقضین وارتفاعهما فتعین ان احدهما صادق والآخر کاذب فوقع فی نظره خطاء فلا بد من قانون الاکتساب

یبین فیه طرق الاکتسابات وما به الامتیاز بین الافکار الصحیحة والسقیمة حتی اذا روعی فی ذلک القانون کان الفکر صحیحا وذلک القانون هو المنطق فیسمی بانه آلة

قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر قوله واختصاص بها ای فینبغی ان یکون لذلک العلم اختصاص بالاکتسابات التصوریة والتصدیقیة بان

لا یوجد ذلک العلم الا بدیهیا او نظریا ولا یوجد خالیا عنهما وبه احترز عن مطلق العلم الاعم من الحصولی والحضوری فانه کما یکون بدیهیا ونظریا باعتبار احد فردیه یعنی

الحصولی الحادث کذلک یوجد فی ضمن الحضوری مع الحصولی القدیم بغیر البداهة والنظریة فلا خصوصیة له بهما واحترز بها القدما وا... قوله لما ... وبعلم الحضوری ...

له لکون الصورة الخیالیة الحاصلة بعلم وکبیرة ۱۲ منه

له ای مجرد عن المادة ۱۲ منه

له ای الموجودات والمقسم علی ۱۲ منه

القديم فانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما سيظهر عليك بانه قوله وما هو الا العلم الحصولي اللام للعهد فالمعنى الا العلم الحصولي الحادث ٣ وجه بطلان التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في آن واحد واقسامه اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود بينهما لان الايجاب والسلب في قوة النقيضين اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين فيهما ولو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم فهما مرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا كنه الواجب جل مجده فلم يثبت الايجاب والسلب بينهما فاندفع ما عرض لبعض الاذكياء من انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف ايضا منتف بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين المتضايفين يسمى المتضايفان حقيقيين كما بين الابوة والنبوة وان كان بين مشتقيهما او ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان مشهورين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر ولما بطل الاولان تعين الآخران العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذ لو فسر البداهة بعدم التوقف على النظر عما من شانه ان يكون نظريا والنظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ملكة والبداهة عدم والثاني منهما اذ فسر البداهة بالحصول باحدى الطرق المشهورة من الحدس والتجربة والتواتر وغيرها والنظرية بالحصول بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف محل متصف بالعدمي بالوجودي والحضوري قديما كان او حادثا والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية اما عدم اتصاف الاول فلان وجود المعلوم وحضوره بذاته عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضوري فلو كان محتاجا مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور هف ولان الحضوري لا يكون الا العلم الجزئي اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في مقره ولان الحصول بالنظر يوجب الارتسام وهذا مناف للحضور اللهم الا ان يعمم الحصول ح اما عدم اتصاف الثاني فلان الحصولي القديم علم العقول وكمالاتها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر ولو كان علمها نظريا والنظرية تستلزم الحدوث بعد العدم فهذا ينافي القدم فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اذ لو كانا متصفين بها لزم امكان اتصافهما بالنظرية سواء كانا متقابلين بالعدم والملكة او بالتضاد واللازم باطل كما قدمر فالملزوم مثله فثبت ان العلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا ليس الا العلم الحصولي الحادث وهو المط واعترض ههنا بوجوه الوجه الاول ان شرطية الورود من جانب احد اي الوجودي في العدم والملكة على المحل الخاص المتصف بالعدمي مم واما شرطيته على المطلق اي على شخص ذلك المحل ونوعه او جنسه قريبا كان الجنس او بعيدا فمسلم ويتصور ههنا لان الحضوري والحصولي القديم وان كانا بشخصيهما غير قابلين لاتصافهما بالنظرية لكن لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري مطلقا والحصولي القديم والحادث من الحصولي ولا شك في اتصاف مطلق العلم بالنظرية فح يكون الحضوري والقديم من الحصولي متصفين بالنظرية بحسب جنسهما واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان مطلق العلم جنس للحضوري والقديم والحادث بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم الحضوري وهو حقائق مختلفة كما مر وعلى العلم الحصولي وهو الصورة العلمية على راي الجمهور وهي متحدة مع المعلوم فيكون العلم الحصولي ايضا مقولا على الحقائق المختلفة والخارج المقول على الحقائق المختلفة يكون عرضا عاما لا جنسا وما قال المحقق البهاري من ان القول بالعرضية لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع مخدوش فانه ليس بمقابلة المنع بالمنع بل هو ابطال لسند المنع وهذا جائز والثاني ما اورده بحر العلوم من ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في تقابل العدم والملكة معناه صلوح النوع او الجنس في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا صلوح النوع او الجنس للملكة وان كان في ضمن شخص آخر والا يلزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي لاتصاف جنسها اعني الجسم في ضمن الحيوان بالحركة الارادية واللازم بط فالملزوم مثله وبالجملة يلزم في العدم والملكة صلوح اتصاف الموصوف بالعدم بالملكة اعم من ان يكون هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض ولا ريب في ان القديم من الحصولي والحضوري مطلقا لا يصلح للاتصاف بالنظرية كما قد مر ونوعه وجنسه ايضا لا يصلح للاتصاف بها بالذات اذ التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث الحصولي فليس النوع اعني الحصولي ولا الجنس اعني مطلق العلم صالحا للاتصاف بالنظرية حتى يصح اتصاف الحضوري والحصولي القديم بها وفيه ان تخصيص صلوح النوع او الجنس للملكة بالنوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص المتصف بالعدم ينافي تعميم القوم وما استدل به لا يفيد فان من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي وما قال من ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث الحصولي فهو اول الكلام كيف يسلمه من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فانه يجعل القديم من الحصولي والحضوري ايضا متصفا بالتوقف على النظر فتدبر والثالث ان الكلام في العدم والملكة المشهورين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل اعم من ان يكون بخصوصه او نوعه او جنسه مطلقا حتى يرد الايراد

المولوي محمد اعظم — مولوي غلام يحيى — مولوي عبد العلي

فتدبر والوجه الثاني انه يجوز ان يكون البداهة وجودية والنظرية عدمية بان يفسر النظرية بعدم امكان الحصول بدون النظر والبداهة بامكان الحصول بدون النظر فنقول يجوز ان يكون الحضوري والحصولي القديم بديهيين فلو قيل لو كانا بديهيين لكانا نظريين وليسا بنظريين فليسا بديهيين فنقول ان الشرط في العدم والملكة هو اتصاف محل العدمي بالوجودي لا اتصاف محل الوجودي بالعدمي والبداهة على هذا التقدير ملكة وجودية فكيف يسلم انهما اذا كانا بديهيين كانا نظريين وفيه خلل من وجهين الاول ان هذا التعريف ليس من الجمهور وكلامنا فيه والثاني ان تفسير النظرية بعدم الامكان راجع الى الملكة اذ الامكان سلب الضرورة ولما اضيف العدم اليه حصل سلب السلب وسلب السلب يرجع الى الاثبات كما تقرر في مقره والوجه الثالث ان الدليل المذكور كما يدل على تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي الحادث كذلك يقتضي تخصيص العلم الحصولي الحادث بالعلم الكلي اذ الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما هو المقرر عندهم مع انهم لم يخصصوا المقسم بالكلي وقيل ان الدليل انما يثبت اولوية التخصيص بالعلم الحصولي الحادث وكذلك يثبت اولوية تخصيصه بالكلي بلا ريب انما تركوا قيد الكلي في اللفظ لان علم الجزئيات المادية انما يحصل بواسطة الحواس والعلم الاحساسي خارج عما هو مبحوث في هذا الفن فلا حاجة الى ان يخصص في اللفظ والوجه الرابع ان هذا الدليل يتوقف على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم ولم لا يجوز ان يكونا صفتين للمعلوم فكيف يتم الا وفيه ان هذا الدليل مبني على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم بالذات لا المعلوم واستدلوا عليه بان العلم هو الصورة الحاصلة فهي قد تكون حاصلة بالنظر فتكون نظرية وقد تكون حاصلة بدون النظر فتكون بديهية وبان المقصود بالفكر ليس الا العلم بالمعلومات لا المعلومات انفسها من حيث هي هي فالحاصل بالنظر لا يكون الا ما يكون مقصودا به والوجه الخامس ان العلم الحصولي الحادث يحصل بالنظر والعلم الحضوري المتعلق به يكون متحدا معه بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري فح يلزم ان يكون الحضوري متصفا بالنظرية بالفعل قلت قد تقرر في مقره ان للصورة الحاصلة اعتبارين الاول كونها حكاية عن الشيء وصورة له وهي بهذا الاعتبار علم حصولي فيكون مرتبا على النظر والثاني كونها حاضرة عند النفس المدركة وهي بهذا اللحاظ علم حضوري لا يحتاج الى النظر اذ يكفي فيه الحضور ليحصل الانكشاف وباختلاف الاعتبارات يختلف الاحكام قال المحققون لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة فتدبر وتذكر ما قد سلف والوجه السادس انه يستلزم الدليل ان مورد القسمة يستحق ان يكون علما حصوليا حادثا كما يدل عليه قوله فينبغي الخ وان جاز ان يكون المقسم مطلق العلم باعتبار فرد منه هو الحصولي الحادث فان موضوع المهملة القدمائية يحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وهم يجعلون المقسم مطلق الشيء كثيرا فانهم قسموا مطلق الدلالة مع ان الغرض يتعلق ببعض افرادها اعني الدلالة اللفظية الوضعية وقسموا مطلق القضية مع ان الغرض لا يتعلق الا بالمحصورات وما في حكمها والمدعى انه يجب ان يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يدل الدليل عليه فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال انه لما استحسن ان يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فصار راجحا ومع وجود الراجح تركه واختيار مقابله ترجيح المرجوح وهو باطل فوجب ان يكون مرادا وهو المدعى ثم اعلم اولا ان قوله يمكن اشارة الى ان الدليل يستلزم تخصيص مقسم البديهي والنظري بالحصولي الحادث والمدعى تخصيص مورد القسمة للتصور والتصديق بالحصولي الحادث واين هذا من ذاك فلا يتم التقريب وثانيا ان

قوله وما هو الا العلم الحصولي ان اريد باللام فيه العهد كما مر فلا تكلف وان قيل ان اللام للجنس فنقول معناه انه ليس العلم الذي له دخل في الاكتساب التصورية والتصديقية من افراد العلم الحادث الا الحصولي دون الحضوري او يقال انه وقع الانحصار في مطلق الحصولي والانحصار في الاعم اليا في انحصاره في الاخص فلا يرد ان الدعوى تقييد العلم بالحصولي المطلق والدليل يقتضي تخصيصه بالحصولي الحادث فلا يتم التقريب فتدبر قوله العلم الخ اعلم انا اذا علمنا زيدا مثلا فعند المتكلمين المنكرين للوجود الذهني لا يحصل في الذهن شيء بل يكون العلم عبارة عن اضافة بين العالم والمعلوم وعند الحكماء يحصل في الذهن شيء فاما ان يكون العلم عبارة عن الحصول كما هو مذهب القائلين بكون العلم من مقولة الاضافة او يكون هو من مقولة الانفعال اعني تاثر النفس وقبولها للصورة او يكون عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة مع المعلوم في الماهية او يكون عبارة عن الحالة الادراكية الانجلائية الانكشافية المتولدة بعد قيام الصورة الحاصلة في الذهن المخالطة بالصورة الحاصلة خلطا ابطل الاتحاد وهي من مقولة الكيف وقد شاع اطلاق العلم الحصولي على معنيين احدهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والثاني حصول الصورة فلذا قال المحشي اعلم ان الحصولي يطلق اي في شائع الاستعمال واما اطلاق العلم على الاضافة فهو خارج عن البحث واما اطلاقه على الحالة الادراكية فانما هو على المذهب المحقق وكلامنا على المشهور واما كون العلم من مقولة الانفعال فهو ليس بشائع فان تخلج في صدرك ان العلم بمعنى حصول الصورة ليس بمورد القسمة حقيقة كما سينكشف فلم تعرض به المحشي فيزاح بانه لما كان العلم في الحصول شائعا فتعرض به ولما ليس بمورد القسمة حقيقة فابطله ولا ضير فيه والسر في شيوع الحصول والحاصل ان العلم كيفية نفسانية يتجلى بها

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الوجه الرابع

الوجه الخامس

الوجه السادس

١٢

المدرك بهذه الكيفية تتحقق بعد حصول الصورة في الذهن فالمتقدمون خيلوا حصول الصورة عند العلم وتيقنوا ان العلم هو حصول الصورة والمتأخرون فهموا ان مبدء الانكشاف الصورة الحاصلة فهو علم وحملوا تفسير المتقدمين على المسامحة فقالوا حيث ما وقع في كلامهم حصول الصورة فيراد به الصورة الحاصلة وههنا بحث شريف يجب التنبيه عليه وهو موقوف على ثلث مقدمات الاولى ان العلم ليس حقيقة الا مبدء الانكشاف وهو عين الصورة الحاصلة على المشهور في العلم الحصولي وعين المعلوم في الخارج في الحضوري والثانية انه ليس ضروريا ان يكون كل مدرك محلا للمدرك اذ النفس الناطقة مدركة للمعاني الجزئية وليست النفس الناطقة محلا لها بل الضروري ان يكون المدرك محلا للمدرك او آلة المدرك تكون محلا للمدرك وهكذا صرح المحشي في حاشيته على شرح الهياكل وهذا في العلم الحصولي واما في الحضوري ففي علم النفس بذاتها ليس النفس محلا للمدرك اصلا واما في علم النفس بصفاتها فالنفس محل لصفاتها المدركة والثالثة ان المحشي قال في حاشيته على شرح الهياكل ان معنى كون هذه القوى آلات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض باستعمالها فقط او مع حلول الصورة الادراكية فيها انتهى ولعل الترديد في قوله باستعمالها فقط او مع حلول الخ بالقياس الى اختلاف الرائين لان من قال يكون العلم الحاصل بسبب الابصار حضوريا يقول بان الحواس آلات وشروط للفيضان باستعمالها فقط وليس ح حصول الصورة وحلولها ومن قال بان ذلك العلم حصولي يقول ان القوى آلات وشروط للفيضان باستعمالها مع حلول الصورة الادراكية اي الصورة العلمية فيها واذا تمهد هذه المقدمات فنقول ان الصورة اذا حصلت في القوى فلا يخ اما ان تكون هي بذاتها منشاء الانكشاف ومبدءه كما هو المفهوم من المقدمة الاولى فيلزم ح بطلان المقدمة الثالثة اذ المفهوم منها ان الصور الحاصلة في القوى بنفسها ليست مبدء للانكشاف ومنشاءه بل المبدء للانكشاف ما هو الفائض من المبدء الفياض المفارق عن المادة او لا تكون تلك الصورة بنفسها مبدءً للانكشاف بل يكون تلك الصورة شرطا للفيضان ما هو المبدء له من المبدء الفياض كما هو المفهوم من المقدمة الثالثة ففيه خدشتان الاولى انه يلزم ح بطلان المقدمة الاولى فانه يفهم منها ان العلم حقيقة ومبدء الانكشاف هي الصورة الحاصلة والثانية ان الفائض من المبدء الفياض ما صورة جزئية او كلية لا سبيل الى الاول لما تقرر من ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس فكيف يكون فيضانها على النفس ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان لا يكون العلم على وجه الجزئي لان الحاصل هي الصورة الكلية وايضا بطلت المقدمة الثانية اذ على هذا التقدير لما حصلت الصورة الكلية فيكون المدرك في العلم الحصولي هي النفس في جميع الاحوال محلا للمدرك ليس آلته محلا للمدرك اصلا وغاية التقصي عن هذا البحث ان الحالة الادراكية تفاض من جانب المبدء الفياض وهي علم حقيقة واطلاق العلم على الصورة مجاز وسيجيء تفصيل هذه الحالة الادراكية انشاء الرب المنان قوله قال العلامة الشيرازي الخ لما بين ان العلم الحصولي يطلق شائعا على معنيين واتفق الثقات على ان العلم الحقيقي مورد القسمة الى التصور والتصديق فاراد ان يبين ان اي معنى من معنى العلم الحصولي يكون مورد القسمة فقال قال العلامة قطب الملة والدين الشيرازي قدس سره في درة التاج ان العلم الحصولي بكلا المعنيين المذكورين اعني الصورة الحاصلة وحصول الصورة منقسم الى التصور والتصديق فيكون العلم عنده مشتركا بالاشتراك اللفظي وهو اتحاد اللفظ وتكثر المعنى فالقسمان اعني التصور والتصديق اللذين هما قسمان للصورة الحاصلة الصورة الحاصلة المعراة المجردة عن الحكم والصورة الحاصلة المقترنة معه والقسمان اللذان هما قسمان لحصول الصورة حصول الصورة العارية المجردة عن الحكم وحصول الصورة المقارن معه فعلم ان لكل واحد من التصور والتصديق عنده معنيين قوله والجمهور على ان الخ حاصله ان الجمهور من الحكماء قالوا ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة الحاصلة لانه العلم حقيقة لا الحصول ولا انفعال النفس فيكون للتصور والتصديق عند الجمهور المعنى الاول من المعنيين اللذين مر بيانهما آنفا واستدلوا على ما قالوا بوجوه منها ان العلم الذي يورد في مفاتيح كتب المنطق ما يكون له دخل في الكسب والاكتساب وهو ليس الا الصورة الحاصلة اذ يجري فيها الكسب والاكتساب لا في غيرها فيكون هي مورد القسمة ومنها ان العلم حقيقة ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة مع غير المعلوم والمتصف بها ليس الا الصورة الحاصلة اذ الحصول معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق الا بعد الانتزاع فهو لا يصلح لان يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فلا يكون الحصول مورد القسمة وكذا الانفعال ايضا لا يتصف بها وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم انكشاف المعلوم فهو ثابت في الحصول والانفعال ايضا عند القائلين بها فالكبرى ممنوعة وان اريد بها اتحاد العلم والمعلوم بالذات فالقائلون بكون الاضافة والانفعال علما يمنعون الصغرى قوله من الافاضل الخ من تبعيضية والمراد به السيد الباقر وفي هذا العنوان تحقير له وحاصل ما قاله ان مورد القسمة للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة لان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والمشتق منه اقدم والاولى هو الاقدم ولان الغرض والمقصود من تحصيل العلوم هو حصولها وح يكون التصور والتصديق بالمعنى الاخير من المعنيين اللذين

ص ۵ هو كتاب في الحكمة مخصوص فنون الحكمة ۲ مز

ذكرنا ههنا قال في حاشية الحاشية المتعلقة بقوله اعلم ان الحصولي يطلق على المعنيين الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بالمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على
هذين المعنيين اطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى الخ يرد عليه انه لا تطابق بين كلامي المحشي في المنهية ومن الحاشية اذ المذكور في الحاشية
اولاً هو الصورة الحاصلة وهو ليس علماً بالمعنى المصدري حتى ينطبق حاشية الحاشية وثانياً حصول الصورة وهو ليس علماً بالمعنى ما به الانكشاف حتى ينطبق على العلم
بمعنى ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة لان الحصول معنى انتزاعي مصدري اعتباري تابع للاعتبار والانتزاع لا يصلح الا ان يكون مبدأ الانكشاف شيء واجاب
عنه خاتم المحدثين بوجهين الاول ان هذا سهو من قلم الناسخ حيث كتب في حاشية الحاشية مقام الاول الثاني ومقام الثاني الاول وفي هذا الجواب ما لا يخفى
فان عبارة المنهية قد وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا المعنى الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري الخ والثاني انه سهو في التعليق
فان هذه المنهية معلقة على الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح التهذيب الجلالي فكتب الناسخ هذه المنهية ههنا نظراً الى اتحاد المآل وفيه انه لا يستقيم
لان المحشي قال في حاشية الحاشية الجلالية هكذا اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف الاول حصول الصورة
والثاني الصورة الحاصلة انتهى فهذه المنهية اما ان تكون معلقة على قوله الاول المعنى المصدري او على قوله الاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون الحاصل
واحداً فيلزم التكرار ههناك وهذا سخيف واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس المراد بالاول والثاني الاول والثاني بحسب الذكر حتى يلزم عدم التطابق بل المراد
بالاول الاول رتبة وبالثاني الثاني رتبة ولا مرية في ان الاول رتبة وتحققاً هو حصول الصورة والثاني رتبة وتحققاً هو الصورة الحاصلة اذ رتبة المشتق
منه مقدمة على رتبة المشتق فان المشتق اثر مترتب عليه فتطابق العبارتان لكن لما كانت الصورة متصفة بالمطابقة واللامطابقة ومنشأ للانكشاف عرّف
المحشي كلا الجانبين حيث ذكر الصورة الحاصلة في الحاشية اولاً وفي حاشية الحاشية عبرها بالثاني لا يقال ان المعنى الاول صفة والمعنى الثاني
ذات والذات متقدمة على الصفة فكيف يقال بتقدم الاول رتبة لانا نقول ان المعنى الثاني ليس عبارة عن الذات فقط بل هو عبارة عن مجموع
الموصوف والصفة والمعنى الاول لما كان صفة فصار جزءاً والجزء مقدم على الكل رتبة وفيه اما اولاً فما اورده الفاضل البكني من انه على هذا يكون معنى
قوله والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الخ ان الجمهور على ان مورد القسمة هو حصول الصورة لانه الاول تحققاً ورتبة ومن الفاضل من ذهب الى
انه هو المعنى الثاني اي الصورة الحاصلة لانها الثاني حقيقة ورتبة مع ان الامر على العكس وايضاً يلزم ان يكون قوله اقول ابطالاً لكون الصورة الحاصلة
مورداً للقسمة مع ان غرض المحشي ليس ابطاله بل غرضه ابطال كون حصول الصورة مورداً للقسمة كما يقتضيه سوق عبارته ولا يذهب عليك ان المنهية
المصدرة بقوله المعنى الاول علم بالمعنى المصدري الخ متعلق بقوله في الحاشية اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين الخ فالمراد بالمعنى الاول من هذين
المعنيين هو الاول رتبة وهو ليس الا الحصول بالمعنى المصدري وبالثاني منهما الثاني رتبة وهو ليس الا الصورة الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف
وليست متعلقة بقوله والجمهور على ان مورد القسمة الخ ليلزم ما الزمه البكني فالاول والثاني المذكوران فيه باقيان على مفهوميهما المتبادرين
اعني الاول والثاني بحسب الذكر واما ثانياً فبانه لا نم ان حصول الصورة هو الاول بحسب التحقق والرتبة اذ هو معنى مصدري انتزاعي فتحققه بعد تحقق
منشأ الانتزاع فاذا تحقق الصورة الحاصلة فتنتزع حصول الصورة عن الصورة الحاصلة فلا يكون الاول رتبة هو حصول الصورة بل الامر صار على العكس
لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصول الصورة منشأ الانكشاف شيء حتى يتطابق المنهية والحاشية لانا نقول هو امر انتزاعي ومن البين ان الصورة
اذا حصلت في الذهن فيتجلى بها المعلوم ذو الصورة ولا يكون الانكشاف موقوفاً على انتزاعنا الحصول من الحاصل فكيف يكون حصول الصورة منشأ
الانكشاف على انه لو كان الحصول منشأ للانكشاف فنقول الحصول بالمعنى المصدري صفة الصورة لا النفس فيلزم ان يكون الصورة عالمة لا النفس
وهذا كما ترى الكلهم الا ان يقال ان المراد بحصول الصورة كون النفس بحيث يحصل لها الصورة وهذا الكون من صفات النفس فلا يلزم كون الصورة عالمة
كما يقال ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ مع ان الفهم صفة الفاهم او المفهوم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح التفسير فالمعنى ان الدلالة كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وبهذا الاعتبار فيه فتدبر قوله فيها فاطلاق العلم الحصولي الخ توضيحه ان اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة وحصول الصورة ليس بالذات
بل لما كان مطلق العلم الشامل للحصولي وغيره مستعملاً في الحصول والحضور عند المدرك بالمعنى المصدري والحاصل والحاضر عنده بالمعنى الذي به الانكشاف
كان اطلاق العلم الحصولي الذي هو فرد وقسم منه على المعنى المصدري وما به الانكشاف بهما المتصور بداهة وجد المقسم في القسم وفي بعض النسخ كاطلاق بحذف
التمثيل بدل الاطلاق قوله اقول الخ الغرض منه ابطال مذهب بعض الافاضل من كون مورد القسمة حصول الصورة ما شاد جزء من ساى
العلامة الشيرازي حاصله انه لو كان حصول الصورة مورداً للقسمة لزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي بان يكونا فردين من نوع واحد لا يكونا

نوعين متباينين فهم العلم اولاً ان هذا القول من المحشي حتى على النظر والا فيجوز ان يراد بحصول الصورة الذي هو معنى مصدري الحاصل بالمصدر اي الحالة
الانجلائية الانكشافية فيكون ح بين التصور والتصديق اختلاف نوعي وثانياً انه قال بعض الفضلاء هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء
كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على كل تقدير ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور واما على
المعنى الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تصورنا النسبة الخبرية بكنهها ثم صدقنا بها فهذا التصور والتصديق متحدان
معها بالذات فيلزم الاتحاد بين ذاتيهما بالضرورة انتهى اقول لعل وجه التخصيص ان مذهب الجمهور رد اورد عليه هذا الايراد من القوم واما الايراد على مذهب
بعض الافاضل فالمحشي لعله متفرد فيه ولهذا خصه بالذكر ونسب الايراد الى نفسه وقال اقول فتدبر قوله وهو خلاف التحقيق المقصود منه بيان بطلان الالزام
بانه خلاف التحقيق الذي مال اليه المتقدمون من ان التصور والتصديق نوعان من العلم واما المحشي فان التصديق عنده ليس علماً بل هو حالة اذعانية
يعبر عنها بالفارسية بگرويدن تحصل في النفس بعد الانكشاف وحصول صور الاشياء فالتصور والتصديق عند المحشي ليسا بنوعين من الادراك بل هما
نوعان من الكيف فتدبر قوله كما سياتي اتى في شرح قول المص ورابعها بانه عبارة عن اقرار النفس الخ من ان لكل من التصور والتصديق لوازم لا تتحقق
هي في الآخر فان التصديق له لازم وهو خصوص التعلق بالنسبة فقط مثلا ولا يوجد هذا اللازم في التصور وله لازم لا يوجد في التصديق وهو التعلق بكل شيء حتى
بنفسه ونقيضه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فصار التصور والتصديق مختلفين نوعاً فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات ومتغايرين بالمتعلق فلا يثبت الاختلاف النوعي بينهما قلت هذا عين اجتماع المتنافيين اذ اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وقد اقررتم بها فان قلت ان اللوازم المذكورة لا يلزم ان تكون لوازم الماهية حتى يوجب اختلافها اختلاف الملزومات
بالماهية لم لا يجوز ان تكون لوازم الوجود واختلاف لوازم الوجود لا يدل على اختلاف الملزومات بحسب الماهية الا ترى ان لوازم الوجود الذهني والخارجي
مع اختلافها لا يستوجب اختلاف ماهية الشخص الذهني والخارجي فكيف يكون التصور والتصديق ح متغايرين نوعاً قلت لا ريب في ان التعلق بكل شيء لازم
لماهية التصور والتعلق بامر خاص فقط لازم لماهية التصديق فانا اذا لاحظنا وتصورنا ماهية التصور مع قطع اللحاظ عن نحو الموجودية تقتضي ماهيته عموم
التعلق واذا تخيلنا ماهية التصديق وقطع النظر عن نحو الموجودية تقتضي نفس ماهيته خصوص المتعلق فلا يقال ان هذه اللوازم لوازم الوجود الخارجي
او الوجود الذهني فتدبر ويمكن ان يستدل على التخالف بينهما بان اقسام التصديق بعضها اقوى من بعض فان اليقين اقوى من الظن وبعض الظنون
اشد واقوى من بعض والاشد والاقوى والاضعف عند المشائية مختلفان نوعاً فاذا اثبت الاختلاف النوعي بين اقسام التصديق فثبوته بين التصديق
والتصور بالطريق الاولى وانت لا يذهب عليك ان المتحقق عندهم ان التصور والتصديق اللذين هما قسمان من الصورة الحاصلة نوعان
متباينان من العلم واللازم من الدليل ههنا هو صيرورة التصور والتصديق اللذين هما قسمان من حصول الصورة نوعاً واحداً وهو ليس
بخلاف التحقيق وبالجملة الالزام ليس بخلاف التحقيق وخلاف التحقيق غير لازم فيجوز ان تقسيم الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما الى التصور
والتصديق ملاحج فتدبر قوله لان حصول الصورة الخ هذا وجه الملازمة وقد يتوهم ان هذا القول دليلان الاول ما اشار اليه بقوله لان حصول الخ والثاني
ما اشار اليه بقوله وافراده افراد الخ وتقرير الثاني ان افراد الوجود افراد حصصية والافراد الحصصية متحدة نوعاً فثبت الاتحاد النوعي وتقرير الاول ان
الوجود حقيقة واحدة وافراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعاً وهذا اخطاء لانا لا نسلم ان افراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعاً كيف وافراد الجنس ليست بمتحدة نوعاً
فالتحقيق ان هذا القول دليل واحد وتوضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني لان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة ولما اضيف الحصول
الى الصورة في قولنا حصول الصورة افاد التقييد بالذهني اذ الاشياء تسمى صوراً من حيث وجودها الذهني كما انها انما تسمى اعياناً من حيث وجودها الخارجي
والوجود حقيقة واحدة نوعية اي ليس مشتركاً كالعين ولا جنساً كالعرض وافراد الوجود سواء كانت افراداً اولية كالوجود الذهني والخارجي او ثانوية
كوجود زيد فانه فرد للوجود الخارجي وهو فرد للوجود وكوجود الصورة العلمية لزيد فانه فرد للوجود الذهني وهو فرد للوجود المطلق وسواء كانت كلية
او جزئية افراد حصصية متحدة نوعاً فلو كان التصور والتصديق قسمين لحصول الصورة فصارا قسمين للوجود الذهني فالتصور عبارة عن الوجود
الذهني المقيد بعدم الحكم والتصديق عبارة عن الوجود الذهني المقيد بالحكم والوجود الذهني فرد من الوجود المطلق فصار التصور والتصديق فردين
من الوجود ثانويين وافراده اولية كانت او ثانوية متحدة الحقائق على ما مر فلزم ان يكونا ايضاً متحدين نوعاً وهو المطلوب ومن هذا التوضيح ظهر
ان الوجود عندهم حقيقة واحدة نوعية وليس بنوع اضافي والا يكون داخلاً تحت الجنس وهو بسيط عندهم فثبت العموم من وجه بين النوع الحقيقي والا

قوله كما تقرر في موضعه الخ اي في فن الامور العامة وهذا القول يتعلق بكل واحد من كون الوجود حقيقة واحدة نوعية وكون افراده افراداً حصصية متحدة الحقائق على سبيل التنازع والاول ادعى اكثرهم فيه البداهة ولا ثبات الثاني قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجوداً خارجياً والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى كلامه انه لما كان يفهم من كلام شارح المواقف جواز ان للوجود بالمعنى المصدري مفهوماً وراء حقيقة صادقاً على الحقيقة صدق العوارض على المعروضات فتوجه المحشي لدفعه زيادة عليه بالخ اقتنا نافقال الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن وكذا سائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تخصص الا بالاضافات كوجود زيد ووجود عمرو وضرب زيد ووجود الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي والضرب الشديد والوجود الذهني وكل ما لا يتخصص الا بالاضافات والتقييدات فافراده افراد حصصية فالوجود بالمعنى المصدري افراده افراد حصصية اما الصغرى فظاهرة وكذا الكبرى ولما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقته اي الوجود المصدري ليست الا مفهومه المصدري لا غير فبطل زعم شارح المواقف وحقائق افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف لو كانت مفهوماتها اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي حقائق الافراد كان مفهوم المعنى وهو عدم انحصارها من شانه ان يكون بصير اعارض لحقيقة ومصداقه لكانت اي مفهومات الافراد محمولة عليها اي على الحقائق بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو او في او اللام او بالمواطاة وهو ما يكون بغير الاشتقاق فان الحمل من لوازم العوارض فالاول اي حمل مفهومات الافراد على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجوداً خارجياً واللازم بط فالملزوم مثله والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطاة يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله اما الاستلزام الاول فيما قال حسن المحققين وهو ان الوجود الخارجي فرد من الوجود المصدري ولما فرض ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضاً لحقيقته فيكون مفهوم الوجود الخارجي محمولاً على تلك الحقيقة بالاشتقاق فيكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري ذهنياً كان او خارجياً من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن لا يتصور ان يكون موجوداً في الخارج وكيف فان الحقيقة المصدرية تقتضي من ان تكون موجودة فيه هذا على في حل عبارة المحشي رح تحقيق آخر حررته في تعليقاتي على لوار الهدى واعترض على تقرير حسن المحققين المحقق البهاري بان كون الوجود المصدري مطلقاً ذهنياً كان او خارجياً من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق سوى الحصص التي فرضت ان تكون غير مفهوماتها ومعروضة لها من المعقولات الثانية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون مفهوماتها من المعقولات الثانية وحقائقها من الامور الخارجية الا ترى ان التحتية عارضة للارض وهي موجودة في الخارج دونها واما سعدان يجاب عنه بان تلك الحقائق اما ان تكون منضمات للماهية او منتزعات عنها والاول بطلان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فيلزم ان يكون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجوداً بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو بط واما الشق الثاني فهو مفيد للمطلوب فان الانتزاعيات جميعاً تكون من المعقولات الثانية فان وجودها تابع لانتزاع الذهن واعتبار المعتبر فتدبر فان قلت الوجود كلي مشكك يصدق على افراده بالتشكيك فلو كان افراد الوجود حصصية ويكون الوجود نوعاً لها بناء على ان الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها فلا يكون الوجود مقولاً بالتشكيك على الافراد اذ ليس التشكيك في الذاتيات عند المشائية قلت لا نم ان الوجود كلي مشكك انما المشكك الموجود بالقياس الى افراده لا الوجود بالحاظ الى حصصه كما هو ثبت عند المحققين وقد يستدل على حصصية افراد المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطاة اذ المعتبر في الفرد الحمل المواطاتي الا ترى انه لا يقال للجسم انه فرد للسواد مع ان المعاني المصدرية تكون عارضة لتلك الافراد فيلزم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة وهو بط وانت لا يذهب عليك ان الامر الضروري في الحمل المواطاتي هو الخصوصية والارتباط بين الطرفين فيجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية ارتباط وخصوصية بمعروضه بما يصح حمله عليه قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله وافراده افراد حصصية لا يخفى على المتامل ان حصصية

الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او بقيد جزئي كالوجود الخارجي فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر منه والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود

اي الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي تبهت قوله فيها لا يخفى ان المقصود من هذا الكلام تقرير ان افراد الوجود حصصية لا تغاير بينها في الحقيقة
وحاصله ان الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية كالحيوانية مثلا انما يختص بالتوصيف بان يجعل المعنى المصدري موصوفا والشئ الآخر صفة كالوجود الخارجي
والحيوانية التي في الانسان او بالاضافة بان يجعل المعنى المصدري مضافا والشئ الآخر مضافا اليه كوجود زيد وحيوانية الانسان وهذا التخصيص انما
يكون بان يعتبر التقييد بالشئ الآخر داخلا والقيد اي ذلك الشئ خارجا اعم من ان يكون ذلك القيد جزئيا يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين كزيد او لا يكون
جزئيا بل قيدا كليا يجوز العقل فرض صدقه عليها كالخارجي واعم من ان يكون بالتوصيف بتاخير الكلي عن القيد نحو هذا القيام او بتقديمه عليه نحو القيام
بالعصا وهذا هو المراد من الحصة فلما اختص الوجود بهذا العنوان فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وهما مندرجان تحت نوع واحد وهو الوجود
اذ الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع وكذلك بين فرد من افراد احد الوجودين كوجود زيد الخارجي والفرد الآخر من افراد ذلك الوجود كوجود عمرو الخارجي
وكذلك بين كل فرد من افراد الوجود الخارجي مثلا والفرد الآخر من افراد الوجود الذهني مثلا كوجود الصورة العلمية اتحاد بحسب الحقيقة وهو النوع ثم اعلم انه اختلف
القوم في دخول التقييد في الحصة هل هو في اللحاظ او في الملحوظ فقال بعضهم انه في اللحاظ مستدلا بانه لو كان دخول التقييد في الحصة لو كان في المعنون الملحوظ
لكان التقييد جزء للحصة مميزا لها عن مشاركاتها في الطبيعة بمنزلة الفصل والجزء الثاني هو المطلق فلا يكون المطلق ح نوعا بالنسبة اليها لانه تمام حقيقة الافراد و
هو ح جزء فيبطل ح ما قالوا من ان كل حقيقة بالنسبة الى الحصص نوع حقيقي لها وفيما قال الفاضل السيالكوتي من ان الافراد الحصصية عبارة عن الطبيعة مع التقييد
بالاضافة او التوصيف بقيد جزئي او كلي لكن بحيث يكون التقييد داخلا في المعنون وجزء له والقيد خارجا عنه ولما كان التقييد امرا اعتباريا وصار جزء للافراد
الحصصية كانت امورا اعتبارية لا وجود لها الا في ظرف الذهن سواء كان الطبيعة اعتبارية او لا لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل والتشخص على
راي القدماء على عكس الحصة فان القيد معتبر في معنون التشخص عندهم دون التقييد وهو لا يلزم ان يكون غير مستقل حتى يلزم اعتبارية التشخص واما التشخص على
راي المتاخرين فالتقييد داخل عندهم في عنوانه لا في معنونه والا لكان فردا اعتباريا مع انه من الافراد الحقيقية الموجودة في الخارج عندهم والحصص
لكون التقييد معتبرا في معنونها متغايرة بالذات ويكون بينها وبين الكلي تغاير ذاتي لكن لا يبطل الاتحاد النوعي فان التمايز بين الحصص ليس الا بدخول التقييدات
المخصوصة ولما سقط تلك التقييدات فلا يبقى في الحصص الا الطبيعة الواحدة وجميع الحصص متفقة فيها والمعنى بالاتحاد النوعي الا هذا كما ان الافراد الشخصية عند
المتقدمين القائلين بجزئية التشخص متغايرة بالذات ومغايرة للطبيعة الكلية الا انها متحدة نوعا بالمعنى الذي ذكرنا وبهذا التحقيق حصل الفرق بين الحصص
والتشخص على المذهبين بلا تكلف وسقط ما قال المحقق البهاري رح من ان الافراد الحصصية تكون متحدة بالذات مع الطبيعة الكلية متغايرة لها بالاعتبار و
ما قال بعض المحشين البهارية رح من ان قولهم كل مفهوم بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي لها انما يستقيم على تقدير التغاير الاعتباري ويرد على هذا التحقيق شبهتان
الاولى انهم عرفوا الصنف بالنوع المقيد بقيد كلي عرضي وجعلوا التقييد داخلا في المعنون والقيد خارجا عنه اذ لو اريد دخول التقييد في مجرد العنوان دون
المعنون لكان الصنف من الافراد الحقيقية كالتشخص على راي المتاخرين مع انهم جعلوا الصنف من الافراد الاعتبارية وح فلا فرق بين الصنف والحصة المقيدة
بالقيد الكلي كالوجود الخارجي اللهم الا ان يقال ان الحصة اعم مطلقا من الصنف والثانية ما اورده بعض الفضلاء رح بقوله ان النوع الحقيقي عندهم عبارة عن
تمام الماهية الكلية والطبيعة المعروضة للتشخص تمام الماهية الكلية للشخص وان كانت جزء له فتكون نوعا حقيقيا بخلاف الطبيعة المعروضة للتقييد في الحصة
فانها لا تكون تمام الماهية الكلية في الحصة اذا كان التقييد كليا فح لا تكون نوعا حقيقيا لها فلا يستقيم كون الكلي نوعا حقيقيا لها مطلقا اي سواء كان
التقييد جزئيا او كليا انتهى والدليل الثاني انه لا يمكن ان يكون احد جزئي الشئ خارجيا والآخر ذهنيا لان الجزء الذهني متحد مع الآخر ومع الكل والجزء الخارجي
مغاير مع الآخر ومع الكل والاتحاد وكذا التغاير من النسب المتكررة فلو كان احد الجزئين متحدا مع الآخر يكون هو ايضا متحدا معه ولو كان مغايرا له
يكون هو ايضا مغايرا له فلا يتصور ان يكون احد الجزئين خارجيا مغايرا للآخر وكان هو ذهنيا متحدا معه فالتقييد والطبيعة الكلية لو كانا من الاجزاء
الخارجية فلا يكون واحد منهما محمولا على الآخر ولا على الكل وهو ينافي نوعية الطبيعة فانه يقتضي ان يكون الطبيعة محمولة على الحصة ولو كانا من الاجزاء
الذهنية فكل منهما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل مع ان الطبيعة ليست بمحمولة على التقييد وكذا العكس لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة
قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما اورده بعض الساقبين بانا نختار كون
التقييد جزء ذهنيا ولا نم استلزام الجزئية الذهنية لاتحاده مع الكل وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية
الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية فانا نتصور الجسم مركبا من الهيولى والصورة ونحصل في اذهاننا مفهوم الهيولى والصورة ونجعل هذين المفهومين

امرا واحدا مركبا مع ان حمل احد الجزئين على الآخر وعلى الكل ليس بصحيح وفيه انه ما اطلع على المادة الذهنية وشتبه عنده اصطلاحهم على الجزء الذهني والخارجي
فان الجزء الذهني ما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن والجزء الخارجي ما لا يكون محمولا على الآخر ولا على الكل سواء كان
موجودا في الخارج او متصورا في الذهن وليس الجزء الذهني ما كان موجودا في الذهن كما توهم والوجه الثاني ما اورده الفاضل السيالكوتي من انا لا نم ان استلزم
خارجية احد من الاجزاء خارجية الآخر اذ الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما هو بخلافه اي ما لا يتحد مع الكل فمعنى الجزئية الذهنية لا بد من الاتحاد بين الاجزاء وعن الكل الا الاتحاد بين الاجزاء
انفسها ايضا وكذا في الجزئية الخارجية لا بد من التغاير بين الجزء والكل لا التغاير بين نفس الاجزاء ايضا فيجوز ان يكون بعض الاجزاء خارجيا مغايرا للكل
وبعضها ذهنيا متحدا معه وليس هذا مستحيلا فالتقييد يكون جزءا خارجيا للمعنون بالحصة حقيقة والكلي جزءا ذهنيا له كما ان التشخص جزء خارجي للشخص والطبيعة
جزء ذهني للشخص عند القدماء القائلين بدخول التشخص وفيه قدح من وجهين الاول ما اورده بعض السابقين من ان المحققين اتفقوا على ان التقييد من الاجزاء
الذهنية فكيف يكون جزءا خارجيا وفيه ما مر من ان الجزء الخارجي ما يتغاير مع الآخر ومع الكل سواء كان موجودا في الذهن او في الخارج لا ما يكون موجودا في
الخارج كما توهم والثاني ما قدمر من ان قياس دخول التقييد في الحصة على دخول التشخص في الشخص مع الفارق فان دخول التشخص في الشخص لا ينافي كون المطلق
نوعا بخلاف دخول التقييد في الحصة والوجه الثالث ان المطلق وهو المعنى المصدري لا يندرج تحت مقولة اصلا اذ المندرج تحتها هي الماهيات الموجودة
في الخارج لا الانتزاعية الاعتبارية فلا يلزم لو حمل التقييد على الطبيعة اتحاد المقولتين وقيل ان الانتزاعيات ايضا مندرجة تحت مقولة كما قال المحققون
وقال المحشي في بعض حواشيه على الحاشية المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال ولا يخفى ان الحصة كما تكون في المعاني المصدرية
الانتزاعية كذلك تكون في المعاني الحقيقية كالانسان والحيوان فلو تحقق الحمل بين التقييد والطبيعة يلزم اتحاد المقولتين هنا بلا ريب وقد اورد على ما علم
من ان التقييد داخل في عنوان الحصة لا في معنونها ايرادان الاول انه لا يبقى ح بين الحصة والتشخص فرق فان بعض المتاخرين لا يقولون بجزئية التشخص للحقيقة
الشخصية بل يعتبرون في عنوانها كما يكون التقييد في الحاظ خارجا عن الملحوظ في الحصة فان قلت ان الفرق ان الطبيعة المعتبرة في الحصة اعتبارية وفي الشخص
غير اعتبارية قلت هذا لا يجوز فان الحصة كما تكون في الامور الاعتبارية كذلك تكون في الامور الحقيقية كيف وقد جعلوا الحصة قسيما للشخص وهذا مشروط
بكون المقسم متحدا فلذلك ان تثبت الفرق بين الحصة والشخص بان معنونهما حقيقتهما امر واحد وهو الطبيعة الا انهما متغايران بحسب العنوان بان الطبيعة اذا لوحظت
بان تقترن بالعوارض وتكتنف بها فهي تسمى شخصا واذا لوحظت بانها مقترنة بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقتران تلك الطبيعة مع العوارض فتسمى
حصة فان قلت انه اذا كان معنون الحصة والشخص امرا واحدا فكيف يصح القول بان الافراد الحصصية اعتبارية ذهنية وان الشخصية موجودات خارجية قلت
انه لما اعتبر التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم الحصة دون مفهوم الشخص يقال انها اعتبارية دونه فهذا القول ايضا باعتبار العنوان فان
المعتبر في الافراد الشخصية اقتران الطبيعة بالعوارض وهي قد تتحقق في الخارج ولذلك قيل ان الاشخاص موجودة في الخارج واما المعتبر في الافراد
الحصصية فانما هو الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية وهي اعتبارية فلذلك قيل ان الحصة ايضا اعتبارية موجودة في الذهن دون
الخارج والثاني ان التقييد والقيد كليهما داخلان في العنوان خارجان عن المعنون ح فالقول بان التقييد داخل في الحصة والقيد خارج كما وقع
عن القائلين بدخول التقييد في عنوان الحصة في تعريف الحصة ليس اولى من عكسه وفيه انا سلمنا انه ليس اولى من عكسه لكن تلفظوا به واراد وا ان
التقييد والقيد داخلان في العنوان خارجان عن المعنون غاية الامر انهم تسامحوا فلا ضير في التسامح بعد وضوح المقصود فتدبر ولما انقش تحقيق
الحصة في صفحة خاطرك فاعلم ان الفرد عندهم يطلق باطلاقين الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه في الملحوظ وهو بهذا المعنى قسيم للشخص والحصة
والثاني المعنى الاعم من الشخص والحصة حيث قالوا ان الموضوع في القضية الكلية ان كان نوعا او مساويه فالحكم على الافراد الشخصية وان كان جنسا او مساويه
فالحكم على الافراد النوعية والشخصية فقد ثبت من هذا ان الفرد ما يكون الكلي صادقا عليه مواطاة والشخص عبارة عن الجزئي الحقيقي الذي يكون موجودا
مستقلا فتم وسواء كان انسانا معروضا للتشخص او مركبا من الانسان والتشخص او عين التشخص على اختلاف المذاهب يكون شخصا للانسان
ويعتبر في الصنف دخول التقييد فيكون الصنف مغايرا للكلية بالذات والحصة ليست مغايرة لما هي حصة له بالذات بل بالاعتبار
فظهر الفرق بينها والشخص والحصة مفترقان بان الشخص لا يكون الا جزئيا حقيقيا والحصة قد تكون جزئية وقد تكون كلية
وما قال المحشي رح في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية من ان الشخص هو الشيء المقرون بالعوارض المخصوصة
منقوض بذات الواجب تعالى فانه شخص مع انه ليس له عوارض فتدبر قوله فيها لا يقال الخ معارضة على ان بين الوجود الخارجي

له ١ المولوي عماد الدين ١٢ ح

له ٢ المولوي حسين علي خان ١٢ ح

له ٣ الا ترى انه يقال الافراد الحصصية

له ٤ هذا منه رح على تقدير انكار وجود الكلي الطبعي في الخارج والمشتقات الا والان على تقدير ١٢ وجوده

والذهني اتحادا نوعيا بان لكل من الوجودين اعني الخارجي والذهني لوازم لا تحقق هي في الآخر كما ان لوازم النار بحسب الوجود الخارجي الحرارة والاحراق وبحسب
البرودة وهذه اللوازم لا تحقق في الوجود الذهني وللوجود الذهني على نحو القيام لوازم الاكتناف بالعوارض الذهنية والانكشاف وهذه اللوازم ما تحقق في الوجود الخارجي
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لان الملزومات تكون عللا للوازمها ولا يكون للشيء الواحد علة لاشياء كثيرة لما قد تقرر في فن الآلهي ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيلزم حينئذ ان يكون الوجودان مختلفي الماهية فانهدم المطلوب بالكلية قوله فيما لا نا نقول الخ منع لقول المعارض ان لكل الخ وحاصله ان اللوازم كلها مستندة الى
الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار لا الى الوجود المصدري الانتزاعي حتى يلزم من اختلافها اختلاف الوجودات المصدرية الانتزاعية وأورد عليه جد جدي قدوة
المحققين كمال الملة والدين قدس سره بقوله لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما زعم المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه
اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات انفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم
مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما قد تقرر في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا يساعدهم
في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين بالاشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما
يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا فيما نحن فيه ممنوع بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود
المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة
الى اختلاف في عروض المشخصات انتهى اعلم ان هذا القول لدقته يحتاج الى تنقيح وتوضيح وتلويح وتلميح فاقول قوله قدس سره اما عن الواجب اذ به موجودية
جميع الاشياء قوله قدس سره كما زعم المحشي في موضع آخر اي في حاشيته على شرح المواقف فانه حقق ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر متشخص واحد واجب
لذاته ووجود الممكنات ليس الا بانتسابه اليه كما ان الماء الذي تسخن بالشمس يطلق عليه المشمس بالنسبة المحضة فوجود الممكنات ليس الا نفس وجود الواجب لا غير قوله قدس سره
بل شخصا بل للاضراب انما اضرب لان ذات الواجب تعالى متحدة شخصا قوله قدس سره واما عن الماهيات فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الماهية الموجودة
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى الماهية الموجودة في الذهن قوله قدس سره كما قد قيل القائل ابو الحسين البصري من المعتزلة والشيخ ابو الحسن
الاشعري قوله قدس سره ضرورة الاتحاد فيها الخ يعني ان الماهية لا تتبدل بتبدل الوجودين الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها فكيف
تصلح الماهية لان يستند اليها اللوازم المختلفة قوله قدس سره واما عن الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الامر المنضم معها في الخارج
ولوازم وجودها الذهني مستندة الى الامر المنضم مع تلك الماهية في الذهن والامران المنضمان مع الماهية مختلفان فيصح استناد اللوازم المختلفة
اليهما قال بعض الفضلاء ان الحاصل في الذهن اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم هو الموجود الخارجي نفسه بناء على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن فاذن يكون هذا الوجود الخارجي المنضم مع الشيء بعينه هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن الوجود الخارجي بعينه الوجود الذهني
لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو الذهن وهذا باطل وبالجملة فيلزم الاتحاد بين الوجودين ولا يلزم الاختلاف فعاد
الاشكال المصدر بقوله لا يقال لكل من الوجودين لوازم الخ وفيه ما اورده ملك العلماء دام ظله بانه لا معنى لحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ان الوجود الخارجي بشخصه وعوارضه يحصل في الذهن اذ لا يلزم كثير من الاستحالات مثل انطباق الكبير على الصغير واحتراق الذهن عند تصور النار واستقامته عند تصوره الجبل بل المقصود ان
الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء فالموجودان الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص ومن ثم حكموا ان المعلوم بحسب الحقيقة
هو الشيء الحاصل في الذهن واما الوجود الخارجي فبالعرض قوله قدس سره وذلك ايضا باطل على تقدير الخ الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى يكون افراده كثيرة متفقة في ذلك المعنى كالانسان والاشتراك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة
كالعين فانه موضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذهب الراكبة وغيرها مما قد ثبت في مدارك الحكماء وعند جمهور المتكلمين ان الوجود حقيقة واحدة
مشترك معنوي بين الوجودات اي الامور المنضمة الى الماهيات لا تغاير بينها في الحقيقة فكيف يكون الامران المنضمان مع الماهية مختلفين بالحقيقة
حتى يصح استناد اللوازم المختلفة اليها قوله قدس سره يساعدهم المساعدة الاعانة قوله قدس سره وبالجملة الاشكال الخ اراد به الاشكال المصدر
بقوله لا يقال الخ قوله قدس سره وارد على كل تقدير الخ اي سواء كانت اللوازم المختلفة مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري او الى الوجود
بمعنى ما به الموجودية قوله قدس سره فالاصوب في الجواب اي عن الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ ولعل المحشي ره لشهرة هذا الجواب لم يتعرض به
قوله قدس سره وذا فيما نحن فيه ممنوع يعني ان كون اللوازم لوازم نفس الماهية في الوجود ممنوع لم لا يجوز ان يكون تلك اللوازم لوازم الصنف

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي كالانسان الرومي والانسان الحبشي فيكون الوجود الذهني والوجود الخارجي من اصناف الوجود المطلق وتلك اللوازم مستندة الى تلك الاصناف لا الى نفس الماهية وليس من شرائط لوازم الاصناف ان تختلف باختلافها الاصناف بالحقيقة الا ترى انه لا يلزم من اختلاف لوازم الرومي والحبشي من البياض والسواد اختلاف حقيقتهما قوله قدس سره من عوارض الوجود المطلق المراد بالعوارض الاصناف قوله قدس سره بمعنى ان لزومها مشروط الخ يعني ان لزوم اللوازم للوجود مشروط بعروض تلك العوارض اي الذهنية والخارجية له قوله قدس سره فانها اي لوازم الاشخاص قوله قدس سره المتشخصات على صيغة اسم الفاعل اراد بها التشخصات والحاصل انه لما اختلف عروض التشخصات لكل واحد من الاشخاص فاختلف اللوازم فان قلت ان الوجود الذهني والخارجي ليسا بصنفين لمطلق الوجود بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما هو المقرر في المعاني المصدرية قلت محصل كلام كمال المحققين مبني على التحقيق اذ لم يقم عنده دليل قوي على كون افراد الوجود حصصية واما ما قام فهو مخدوش فيه فحينئذ يجوز ان يكون الوجود الذهني والخارجي من اصناف مطلق الوجود وقال بعض الاعاظم مجيبا عن ايراد كمال المحققين ان المحشي اراد ههنا بما به الموجودية الواجب جل ذكره واما امتناع استناد اللوازم المختلفة الى الواجب انما هو اذا لم يعتبر مع الواجب جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات وارتباطات متباينة بحسب الصفات وغيرها وان كانت ذاته بسيطة لا كثرة فيها فلا تحقق الامتناع فباعتبار كل ارتباط وجهة يستند لازم من اللوازم المختلفة فاختلاف اللوازم انما يقتضي اختلاف الملزومات سواء كان بالذات او بالاعتبار والثاني متحقق في الواجب فلا ضير واورد عليه المحقق البهاري بانه لو كان اختلاف اللوازم موجبا لاختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا اذ لا مرية في تحقق التغاير الاعتباري بين الوجودين الخارجي والذهني فلم اعرض المحشي عنه الى الوجود بمعنى ما به الموجودية واجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما اعرض المحشي عن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري الى استنادها الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لان استنادها في نفس الامر ليس الا الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما يشهد به الفطرة السليمة الا ان هذا الجواب لا يحصل استنادها الى المعنى الانتزاعي وان اختلج في صدرك انه لم قلتم ان استناد اللوازم انما هو الى الوجود الحقيقي دون الوجود المصدري فاقول ان العلة لا تكون اضعف من المعلول فلو جاز استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى الانتزاعي والوجود انتزاعي اعتباري واللوازم في نفس الامر بلا اعتبار المعتبر فيلزم ان يكون العلة وهو الوجود المصدري اضعف من المعلول وهو اللوازم وهذا خلف فان قلت انا ننقل الكلام في الارتباطات بان ثبوتها للواجب تعالى اما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو من الاباطيل او ممكن فتحتاج في ثبوتها الى علة وهي اما عين الواجب او غيره على الثاني يلزم احتياج الواجب في ثبوتها الى غيره وهو علامة الامكان وعلى الاول يكون الواجب علة والارتباط معلولا فيوجد ارتباط آخر بين العلة اي الواجب والمعلول اي هذا الارتباط فينتقل الكلام في الارتباط الآخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل قلت يمكن ان يكون الارتباطات حالات للممكنات مع الواجب ولا يعلم كنهها الا هو فتدبر وتشكر قوله ثم بعضهم خص مورد القسمة الخ المقصود من نقل هذا الكلام بيان وجه عدول المص الى تخصيص المورد بالتجدد عما خصصه البعض به وهو الحادث ولعله اراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه العلم بالنسبة الينا اي العلم الحادث قوله ولا يخفى الخ رد على ذلك البعض ملخصه انه يلزم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي لو خصص بالحادث ايضا اذ العلم الحادث اعم من وجه من الحصولي ليشمل الحصولي الحادث كعلمنا بزيد مثلا والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا وليس العلم الحضوري منقسما الى التصور والتصديق فلا بد من اخراجه ولا يخرج الا بتقييد الحادث بالحصولي فيلزم على هذا التقدير تخصيص مورد القسمة من حيث اللفظ مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة اذ لو خصص المقسم بالمتجدد كما خصصه المص لا يلزم التخصيص مرتين فلا يرد ما اورده احسن المحققين من ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث قوله ايضا اي كما انه يلزم التخصيص مرتين عند تقييد المتجدد بالحادث ومما يجب ان يعلم ههنا امور منها ما قيل من ان التخصيص مرتين لازم على المص ايضا اذ لما قسم العلم الى التصور والتصديق فخصص بالحصولي لاخراج الحضوري فانه لا ينقسم اليهما واذا قسما الى البديهي والنظري فخصصا بالحادثين لان التصور والتصديق من الحصولي القديم لا ينقسمان اليهما فيلزم التخصيص مرتين مرة بالحصولي في مقسم التصور والتصديق ومرة بالحادث في قسمتها الى البديهي والنظري وفيه ان هذا تخصيص مرتين في شيئين في العلم وفي قسميه ولا مضايقة فيه فان قلت ان العلم منقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري ايضا فيلزم حين تقسيمه الى التصور والتصديق تخصيصه بالحصولي وحين تقسيمه الى البديهي والنظري تخصيصه بالحادث فيلزم التخصيص مرتين في شيء واحد وهو العلم قلت لا مضايقة في هذا ايضا فان هذا تخصيص مرتين باعتبارين والممتنع

ملا اسی الکلی ۱۲ ۵ / المولوی محمد اعظم ۱۲ ۵ / مولانا غلام یحیی ۱۲ ۵ / المولوی عبد النبی ۱۲ ۵ / مولانا حسن

انما هو باعتبار واحد وثبهانه يحتمل ان يكون مراده ذلك البعض بالعلم الحادث علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف كما اردتم بالمتجدد بهذا المعنى فلا يلزم التخصيص
مرتين ملفظا قال المص كعلم البارى تعالى مثال للمنفى فان مجرد الحضور فى علمه تعالى بذاته او بغيره كافٍ لا احتياج الى الحصول اذ لو كان علمه تعالى حصوليا فالحاصل
والقائم بذاته تعالى الصور متناهية من هذا انتظام العجيب الغير المتناهى او صور غير متناهية على الاول يلزم جهله تعالى بالنسبة الى باقى الاشياء وعلى الثانى اما
ان تكون موجودة مجتمعة فى زمان او تكون بمعنى لا تقف عند حد والاول بط ببرهان التضعيف وغيره والثانى يستلزم تدريج علمه تعالى وهو يقتضى سبقة
جهله عليه فان قيل لابد فى العلم الحضورى من ان يكون المعلوم حاضرا بذاته عند المدرك العالم ولا شبهة فى ان المعدومات كشريك البارى والامور الانتزاعية
كلها كالفوقية ليست بموجودة بذواتها فضلا عن حضورها عنده تعالى فلزم ان لا يكون البارى تعالى عالما بها واجيب عنه بانها وان لم تكن موجودة
حاضرة بذواتها لكنها مرتسمة فى الاذهان العالية او السافلة وهذه الاذهان مع ما فيها من الصور حاضرة عنده تعالى فيكون علمه تعالى حضوريا مطلقا بهذا
النمط وفيه ان هذا مذهب بعض المشائين وهو مخدوش بما سيجئ واحقاق الحق فيما بعد فانتظره قوله لا يخفى ان العلم فى الحضورى نفس المعلوم الخ اى مطلقا
سواء كان علم الممكنات او الواجب بنفسه وبغيره وهذا التمهيد للايرادات الثلث ومنشأها اطلاق المص علم البارى تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه فلو قيد المص علمه
تعالى بنفسه كما قيد علم المجردات بها لا يلزم عليه استحالة من هذه الاستحالات كما لا يخفى قوله فيلزم تفريع على ما سبق قوله على تقدير الخ اشارة الى ان فى علمه
احتمالا فاوجد او عدما على تقدير الوجود كيفية والتفصيل سياتى قوله عدم علمه تعالى الخ هذا ايراد اول وتوضيحه انه من المقرر فى مقره ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى
متحدان ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا فلو كان علم البارى تعالى مطلقا بنفسه وبغيره حضوريا لزم ان يكون علمه تعالى مع المعلومات الممكنات متحدا
لما تقرر من ان العلم الحضورى نفس المدرك الحاضر عند المدرك والممكنات كلها حادثة فتحققت مرتبة لم يوجد ممكن فيها فلا يتحقق علمه تعالى فى تلك
المرتبة لاستلزام انتفاء احد المتحدين انتفاء الآخر فيلزم ان لا يكون البارى عالما قبل وجود المعلوم مع انه خلاف ما تقرر فى مداركهم من ان له تعالى علما فعليا
اجماليا مقدما على ايجاد العالم وسبب اله قال فى حاشية الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وتناهيه فى جانب الماضى كما هو مذهب
القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم تناهيه فى ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمانى عندهم غائب فى
زمان وحاضر فى زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى زمانه وموضعه وحاضر عنده تعالى وان كان
غائبا عنا انتهت قوله فيها هذه الاستحالة اى استحالة عدم علم البارى تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان من الاستكمال بالغير وزيادة
صفة العلم عليه فواردتان على كل تقدير سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه كما لا يخفى قوله فيها واردة على تقدير حدوث الزمان يعنى ان بعضهم قائلون
بان العالم حادث منتهٍ فى جانب الماضى وليس بقديم ازلى فعلى هذا كانت الاشياء الحادثة زمانا كانت او زمانيات قبل وجودها معدومة محضة ثم
اوجدها البارى تعالى على الترتيب فلو كان علم البارى تعالى حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه فيلزم ح انعدام العلم عند انعدام الاشياء المعلومات وهو
بط كما ترى فهذه الاستحالة ترد على حدوث الزمان قوله فيها وغير واردة على تقدير قدمه الخ توضيحه ان بعض الحكماء قائلون بقدم العالم وازليته وعدم
تناهيه فى جانب الماضى فح لا يلزم استحالة عدم العلم عند عدم المعلوم اذ المعالم ح لا يكون مسبوقا بعدم صريح فى الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية
له سبحانه على شئ من اجزاء العالم ح وما يترائى من التقدم والتاخر فى اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بحسب اضافة بعضها الى بعض واما بالقياس
الى ما هو متعال عن افق الزمان فليس هناك بعدية ولا قبلية فالمعدوم ح ليس معدوما محضا بل هو غائب عن زمان وحاضر فى زمان آخر فطو فان
قوم مثلا غائب عن زماننا وحاضر فى زمانه فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى موضعه ومحله وزمانه وحاضر عنده تعالى و
ان كان غائبا عنا واعترض بحر العلوم بما حاصله انه يلزم استحالة عدم العلم عند انعدام المعلوم حين قدم الزمان ايضا او يلزم انتفاء العلم فى مرتبة تقدم
على حضور هذه الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيلزم كون علمه تعالى انفعاليا مع ان علمه فعلى مقدم على الايجاد على ما تقرر عندهم وايضا يلزم
ان لا يكون البارى تعالى خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم عليهما واى استحالة اشنع من هذه واجيب عنه بان مراد المحشى من قوله
فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم قبلية انفكاكية فى الخارج دون القبلية بحسب العقل وعلى تقدير قدم العالم لا يلزم تخلف العلم عنه تعالى
فى الخارج كما يلزم على القائلين بحدوثه فان العالم على هذا التقدير موجود معه واما تخلف علم الواجب عنه باعتبار لحاظ العقل فى المرتبة
المتقدمة على حضور هذه الموجودات فلا يضر اذ المراد هو التخلف فى الخارج وفى تلك المرتبة المتقدمة على الايجاد وحضور هذه الموجودات من المراتب العقلية
تخلفه تعالى عن العلم فيها يستلزم الجهل فتدبر وان خلج فى صدرك انه كما يقال حين قدم العالم يقال حين حدوثه فان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات موجود

فی موضعه وحاضر عنده تعالی وان لم یکن موجودا فی الخارج فلا یلزم استحالة سبق العلم فیندرج باحسن حدوث العالم یتحقق مرتبة للواجب فی نفس الامر لیس الزمان وهذه الزمانیات موجودة فیها فکیف یصح ان یقال ح ان کل واحد من اجزاء الزمان والزمانیات حاضر فی موضعه وزمانه وما کان غائبا فی هذا الزمان فان الزمان ح معدوم محض حقیقی لا یتصف بالوجود فی الواقع اصلا فلا التفات الیه بخلاف ما اذا کان العالم قدیما معه تعالی من الازل فانه یصح ان یقال ح بان کل واحد من الزمانیات واجزاء الزمان حاضر فی موضعه وزمانه عنده تعالی وموجود فیه وان لم یکن موجودا فی هذا الزمان اذ لیست الممکنات ح معدومات حقیقیة بل معدومات زمانیة ونظیره ما یشاهد من حال الکوفة والبیوت الواقعة فیها فانه اذا کان زید وبکر فی بیت من بیوتها وغاب بکر عن ذلک البیت وسکن زید فیه ودخل بکر فی بیت آخر منها فلا یقال ان بکرا معدوم عن الکوفة بل هو غائب من بیت وحاضر فی آخر والبکر عند زید معدوم ومن کان ناظرا الکوفة من فوق فیطلع علی جمیع ما فی الکوفة فیکون البکر عنده موجودا وحاضرا فی مکانه فکذا المعدوم الزمانی معدوم عند من کان فی شبکة الزمان وحاضر عند من کان فوقه مبرأ عنه وهو الباری عز اسمه وان شئت زیادة التوضیح فتخیل سلسلة من الدرر غیر متناهیة من الجانبین وضع القرطاس مثلا بین الدرتین فما کان نظیر القرطاس من الدرر کان القرطاس حاجبا عنه لکن من کان فوق القرطاس لا یحجبه القرطاس عن شیء بل هو ینظر الی الدرر التی فی هذا الطرف والتی فی ذلک الطرف فکذا المعدوم الزمانی لوقوع الحجاب غائب عنا واما بالنسبة الی الباری المتعالی الفوق لیس شیء محجوبا فالکل حاضر فی موضعه ثم اعلم ان جالینوس توقف فی حدوث العالم وقدمه ولم یجزم باحدهما ولذا لم یعد من الفلاسفة والنقل من افلاطون مضطرب فالبعض قالوا ان افلاطون قائل بقدم النفوس قدما زمانیا وهو الذی لا اول لزمانه لکن المتقدمین نقلوا عنه وقد شاع فی الکتب الکلامیة ان افلاطون قائل بقدم البعد المجرد عن المادة قدما زمانیا لکن کلام الشیخ الرئیس فی الفصل الثانی من مقالته السابعة من الٰهیات الشفاء یابی عن هذا الانتساب والمتکلمون قائلون بحدوث العالم بالزمان کان باحداث الباری وابداعه بعد ان لم یکن بعدیة زمانیة کان الله ولم یکن معه شیء ولما ورد علیهم النقض بالزمان لان المتبادر من البعدیة الزمانیة ان المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان بعده فلو کان وجود الزمان بعد عدمه بهذه البعدیة للزم ان یکون للزمان زمان فقد اجیب عنه بان الزمانیات حادثة بالزمان بالمعنی المذکور ولا مشاحة فیه واما الزمان والعقول فالبرهان الزمان لیس لها الحدوث الزمانی بالمعنی المذکور بل لها الحدوث الکلی بان کانت منفکة ومعدومة فی مرتبة ثم بعدها وجدت فتقدم احدها علی وجوداتها تقدم سوی التقدمات الخمس المشهورة وقد عبر عن هذا الحدوث والتقدم بالحدوث الدهری والتقدم الدهری والحصر فی التقدمات الخمس انما هو باعتبار الاکثر ثم الحکماء استدلوا علی القدم بانه لا یخلو اما ان یکون جمیع ما لا بد منه فی وجود الممکن موجودا فی الازل ای ولا علی الاول فیوجد الممکن المعلول ایضا والا لزم ان یتخلف المعلول عن علته التامة وهذا باطل وعلی الثانی فاذا حدث الممکن فلا یخلو اما ان یکون حدوثه من غیر حدوث امر آخر باق من علته التامة او بعد حدوث ذلک الامر فان کان الاول لزم وجود المعلول بدون تمام العلة التامة وهذا محال وعلی الثانی ینتقل الکلام الی ذلک الحادث فیلزم التسلسل وهو محال ح فیه خدشة اما اولا فیما اورده المحقق الدوانی باختیار الشق الثانی من الترديد الثانی ومنع استحالة اللازم وهو التسلسل وتوضیحه ان المستحیل منه هو ما یکون فی الامور المجتمعة فی الوجود وهذا الامر الآخر الحادث الذی هو علة لحدوث المعلول یحتمل ان یکون معدا لوجوده فلا یجتمع معه وهکذا فلا یلزم التسلسل المستحیل واما ثانیا فلان هذا الاستدلال منقوض بالحوادث الیومیة فانها حادثة بلا ریب مع ان الاستدلال جار فیه فان قلت هل لقولهم کان الله ولم یکن معه شیء حین القول بقدم العالم معنی ام لا قلت معناه علی رأیهم انه تعالی کان ولم یکن فی مرتبة ذاته وصفاته شیء لا ان الواجب جل مجده کان فی الواقع ولم یکن معه شیء والحق ظاهرا وتدینا ان العالم حادث وان الله کان موجودا فی نفس الامر ولم یکن معه شیء ثم ابدع المکونات وما ابدعها فی الازل لسفالة رتبة الممکنات فان ذواتها قاصرة عن قبول الوجود الازلی فالنقص یرجع الی استعداد المکونات لا الی الواجب جل مجده فانه فیض بحت وجود صرف یعطی کل شیء وجوده بحسب استعداده کما ان السحاب الماطر اذا امطر فی الریاض والاراضی اللطیفة یعطی زهر اللطیفة واذا امطر فی الجبال لا تنبت شیئا ولیس ذلک الا لاختلاف القابل لا النقصان فی الفیاض فتامل قوله واستکماله بالغیر معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثان من الایرادات الثلث وتوضیحه انه لو کان علم الواجب حضوریا للزم اتحاد العلم بالمعلوم الممکن المغایر لذات الواجب مغایرة ذاتیة علی مذهب الحکماء کما هو شان العلم الحضوری ومن المقرر فی مقره ان العلم صفة کمالیة به یستکمل العالم کما یشهد به قوله تعالی ومن اوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا ومن البین ان استکمال الشیء باحد المتحدین عین الاستکمال بالمتحد الآخر فلزم استکمال الواجب تعالی بالممکن المعلوم المغایر وهو بدیهی لکونه نقصا فی جنابه تعالی وتبارک قوله وزیادة صفة العلم معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثالث من الایرادات الثلث وتقریره انه لو کان علم الواجب حضوریا لاتحد العلم والمعلوم متصلات ومن البین ان المعلوم الممکن زائد علی ذاته تعالی لیس عینا له ولا جزءا له کما هو الظاهر وزیادة احد المتحدین علی شیء

مسئلة ثم ان المحشی العلام ادام الله علوه ومجده صنف بعد هذه الحاشیة حاشیة علی شرح العقائد الجلالی وبین فیه الاقوال مختلفة [illegible]

یستلزم زیادة المتحد الآخر علیه ایضا فیلزم ان یکون صفة العلم زائدة علی ذاته جل وعلی ومغایرة له ولا یکون عینا له مع انه قد تقرر فی مدارک الحکماء ان صفات الباری الثبوتیة کلها عینه لیست بزائدة علیه رح قال بحر العلوم رح ان الاستکمال والزیادة امر واحد فعدهما ایرادین لا یصح لان الزیادة انما استحالت للزوم الاستکمال بالغیر والافتقار والا فای استحالة فیها والجواب ان المحشی انما عدهما ایرادین بناء علی ان الاستکمال بالغیر محال فی جنابه للزوم الاحتیاج الی الغیر وهو نقصان والزیادة تستحیل فی جنابه لکونه خلاف ما ثبت عندهم من عینیة الصفات الحقیقیة له تعالی فاستحالة الزیادة وان کانت فی نفسها للزوم الاستکمال بالغیر والاحتیاج الیه لکن المحشی نظر الی ما قلنا فتدبر قوله والتحقیق الخ هذه المقدمة تمهید للجواب الذی یندفع به الایرادات الثلث المذکورة حاصلها ان للعلم المطلق سواء کان حصولیا او حضوریا حادثا او قدیما ثلثة معان یطلق علیها بالحقیقة والمجاز فالحقیقة للاول والمجاز فی الاخیرین والالف واللام فی العلم لیس للعهد یشیر الی العلم الحصولی او الحضوری الا لم یصح قوله واما الثالث فهو فی العلم الحضوری الخ بل للتعریف الجنس وهذا لا شک فیه قوله الاول المعنی المصدری الیاء للنسبة ای المعنی المنسوب الی المصدر من قبیل نسبة الفرد الی الکلی والتغایر الذی یکون بین الفرد والکلی کاف لادراج یاء النسبة فلا یتوهم ان الیاء زائدة لیست للنسبة اذ النسبة تقتضی تغایر المنتسبین ثم اعلم ان هذا المعنی المصدری یعبر عنه بالفارسیة بدانستن وهذا مما لم ینکره واحد من العقلاء وان اختلفوا فی کیفیته وقومه کما یجیئ تفصیل المذهب والعجب من ملک العلماء ادام ظله حیث فسر المعنی المصدری بحصول الصورة ثم قال وقد تحقق فی الواجب سبحانه جمیع تلک المعانی فان هذا یقتضی ان یکون علمه تعالی بحصول الصورة وهذا خلاف ما رامه المحشی المحقق رح من ان علمه تعالی عین ذاته فانه مبدء الانکشاف قوله والثانی مبدء الانکشاف حضوریا کان الانکشاف او حصولیا ثم اعلم ان المناسب کون المبدء صیغة آلة فمعنی مبدء الانکشاف آلة بدء الانکشاف وظهوره وهو ما به ینکشف المعلوم ویتاز عند العالم ویؤیده هذا المعنی تفسیر بعض الاعلام رح مبدء الانکشاف بقوله ای ما به ینکشف الاشیاء عند العالم ولو قرء المبدء بظرفا کما هو المشهور یکون معناه محل بدء الانکشاف او زمانه فیرتکب المجاز فی الصیغة ویراد معنی صیغة الآلة وقس علی هذا لفظ منشاء الانکشاف قوله والثالث الحاضر عند الذات المدرکة هی علی صیغة اسم الفاعل وعند ههنا للمقارنة اعم من ان یکون الحاضر فی الذات المدرکة کما فی علم النفس بالکلیات فان صورها فی النفس او فی آلاتها کما فی علم الجزئیات المادیة فان صورها فی الحس المشترک والخیال وغیرهما او عندها لا فیها ولا فی آلاتها کما فی حضور النفس عندها قوله اما الاول فهو امر اضافی حاصله ان العلم بالمعنی المصدری امر اضافی نسبی انتزاعی لا یتحقق الا بعد تحقق المنتسبین وهما العالم والمعلوم فلا یکون عینا للعالم والمعلوم اذ العینیة تنافی البعدیة علی ان هذا المعنی اضافة والعالم لا یکون الا جوهرا والمعلوم قد یکون جوهرا وقد یکون کما وقد یکون کیفا وقد یکون من بواقی المقولات فکیف یکون ما هو من مقولة الاضافة عین ما هو من احدها والا لزم اتحاد المقولات وبالجملة لیس هذا المعنی المصدری متحدا مع المعلوم والاستکمال بهذا المعنی المصدری استکمال بالانتزاعی وهو تعالی منزه عن استکمال کذلک فلیس الکلام فیه قوله واما الثانی فهو نفس المعنی الثالث یعنی ان الثانی وهو مبدء الانکشاف نفس الثالث وهو الحاضر عند الذات المدرکة فی علم الممکن بنفسه کان او بغیره فان کلما یکون فیه منشاء الانکشاف کالصورة العلمیة فی الحصولی والحالة الادراکیة علی تحقیق المحشی وغیره وکنفسه وصفاتها فی العلم الحضوری فهو الحاضر عند الذات المدرکة وهی النفس وکذا العکس الکلی فان ما لم یحضر الشیئ عند المدرکة کیف یکون منشاء الانکشاف المعلوم عنده ومن هذا التفصیل علم ان المضاف فی قوله فی الممکنات محذوف والمعنی فی علم الممکنات فان قلت ان المعنی الثانی وهو مبدء الانکشاف عین المعنی الثالث اعنی الحاضر عند الذات المدرکة فی علمه تعالی بذاته کما هو الظاهر فما الوجه لتخصیص عینیتهما فی الممکنات کما وقع من المحشی قلت لیس مراد المحشی رح التخصیص بل غرضه بیان الواقع ولا ضیر فیه قوله واما الثالث فهو فی العلم الحضوری عین المعلوم توضیحه ان المعنی الثالث وهو الحاضر عند المدرک فی العلم الحضوری کما فی علمنا بذواتنا وصفاتنا وعلم الباری بذاته وبالممکنات عین المعلوم عینیة کائنة بحسب الذات والاعتبار فی المصداق لاتحاد العلم والمعلوم فیه وفی العلم الحصولی غیره غیریة اعتباریة لا ذاتیة بان یکون حقیقتهما مختلفة فان المعلوم فیه هو الشیئ من حیث هو مع قطع النظر عن مرتبة القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض الذهنیة والحاضر عند المدرک فیه هو الصورة المکتنفة باللواحق الذهنیة وهذا عند الجمهور واما عند المحشی ومن تابعه فی القول بکون العلم حقیقة هو الحالة الادراکیة فالعلم بمعنی الحاضر عند المدرک والمعلوم متغایران حقیقة اذ الحاضر عند المدرک هی الکیفیة القائمة بالنفس والمعلوم ای شیئ کان فالعلم دائما یکون کیفیة من مقولة الکیف والمعلوم من ای مقولة کان فاین الاتحاد بین العلم والمعلوم واما المعنی الثانی فهو فی الحضوری قد یکون عین المعلوم کما فی علمه تعالی بذاته وعلمنا بذواتنا وقد یکون غیره ذاتا کما فی علم الباری الاجمالی بالممکنات فان منشاء الانکشاف فیه هو ذاته والمعلوم معلولاته وفی العلم الحصولی غیره بالاعتبار اذ منشاء الانکشاف فیه علی رأی الجمهور الصورة الحاصلة فی الذهن المکتنفة بالعوارض الذهنیة

المعلوم هو الشيء من حيث هو ولما كان يرد على هذا القول ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري والعلم الحصولي كليهما متحدان بالذات ثم قال المحشي رحمه الله في العلم الحضوري بين المعلوم وفي الحصولي غيره دفعه المحشي رح في حاشية الحاشية بقوله الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية انتهت حاصل الدفع ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري والحصولي كليهما في نفس الامر الا ان اتحادهما في الاول اتحاد محض لا تغاير بينهما في المصداق اصلا فان ما هو الحاضر نفس المعلوم بل التغاير في المفهوم بعد تحقق المصداق ولا كلام لنا فيه وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري فان الشيء اي الشيء من حيث القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فالمراد بالغيرية الواقعة في الحاشية هي الغيرية بالاعتبار لا بالذات حتى يرد الايراد قال المحشي في حاشية الحاشية الاخرى تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهت قوله فيهما بل هو عين الصورة الخارجية اي المعلوم اذ هي الحاضرة عند المدرك قوله فيهما بعين وجود الشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل اضافة جرد قطيفة والمعنى بعين الشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من فسر العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم اراد بالوجود الموجود وبالاضافة اضافة الصفة الى الموصوف وغرضه ان العلم الحضوري هو الشخص المعلوم الموجود ولا شبهة في صحته فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قد وقع في كلام المحشي رح طول ولو قال هكذا لكان اخصر واولى والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري وهو امر انتزاعي والثاني مبدأ الانكشاف وهو نفس الذات في الممكنات والثالث الحاضر عند المدرك وهو في الحضوري عين المعلوم وفي غيره غيره انتهى قوله وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني الخ هذا جواب حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه وعدم امتياز العلم الذي هو عين الباري تعالى من العلم الذي هو عين المعلوم غير الباري تعالى ففي الواجب تحقق المعاني الثلثة للعلم وهو ظ لكن العلم الذي هو عينه تعالى هو المعنى الثاني وهو غير المعلوم اعني مبدأ الانكشاف دون المعنى الاول والمعنى الثالث اما الاول فلانه لا يصلح العينية لا مع العالم ولا مع المعلوم كما مر واما الثالث فلانه عين الممكنات فلو كان عين الباري تعالى لزم اتحاد الممكنات به تعالى وهذا باطل فيلزم من عدم المعلوم انتفاء العلم الذي هو عين المعلوم دون العلم الذي هو عين الباري تعالى حتى يلزم جهله وعدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات فاندفع الاشكال الاول والاستكمال للباري تعالى انما هو بالمعنى الثاني الذي هو عينه تعالى دون الثالث الذي هو عين المعلوم حتى يلزم الاستكمال بالغير فاندفع الاشكال الثاني ولا يلزم نفي صفة العلم ايضا لان الزائد على ذاته تعالى هو المعنى الثالث وهو ليس بصفته بل صفته هو المعنى الثاني وهو عينه فاندفع الاشكال الثالث فان قلت ان المحشي قال وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني والعلم الحصولي من جملتها وهو ليس بمتحقق في الباري تعالى عند المحشي فكيف يصح ما قال قلت معناه انه تحقق في الواجب نوع واحد من انواع كل واحد من تلك المعاني الثلثة وهو الحضور بالمعنى المصدري ومبدأ الانكشاف الحضوري والحاضر عند المدرك بلا توسط الصورة فان قيل مدار الاعتراض على تسليم المقدمة التي اخذها المحصلون بالقبول وهو ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ومن هذا الجواب يفهم عدم الاتحاد فيه ففيه هدم اساس المسلم ولا كلام فيه قلت ملخص الجواب ليس هدم اساس المقدمة المذكورة بل تاويلها بانها مهملة في قوة الجزئية وليست بكلية كما توهم المعترض فلا تجري في العلم الذي هو عينه تعالى فلا يلزم شيء من الاستحالات قال المحشي في حاشية الحاشية المعلقة على قوله لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة ولا ما يقال في غير ذلك من عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتامل فانه يحتاج الى تدبر تام للذهن انتهت قوله فيهما وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي يعني وقد يعبر عن العلم الذي هو عينه تعالى اعني المعنى الثاني بالعلم الحقيقي لانه العلم حقيقة اذ به ينكشف الاشياء عند الباري تعالى ولان هذا العلم كمال له تعالى مستمر لا يعدم في زمان اصلا بخلاف غيره من العلوم فصار كانه هو العلم في الحقيقة قوله فيهما والعلم الاجمالي انما سمي لانه كما ان في صورة العلم الاجمالي للممكنات امرا واحدا يكون منشأ لانكشاف الكثيرين كما اذا علمنا زيدا وعمروا وبكرا وغيرهم بانهم حيوان ناطق كذلك في علمه الذي هو عينه تعالى منشأ الانكشاف امر واحد بسيط وهو ذاته تعالى وان كان بين الاجمالين بون بعيد فان في العلم الاجمالي للممكن كشفا ناقصا اجماليا وفي علمه تعالى الاجمالي كشفا تاما تفصيليا لان المعلومات فيه متمايزة امتيازا تاما قوله فيهما والخلاق للصور التفصيلية وانما سمي به لان هذا العلم لما كان عين الباري تعالى وهو خلاق للصور التفصيلية الحاضرة عنده تعالى وهي المعلومات فكذا العلم الذي هو عينه يكون خلاقا للصور التفصيلية واراد بها الاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى هذا العلم مبدأ العلم

التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات بعد ايجادها الآن هذا العلم عينه تعالى وهو تعالى مبدأ لعلمه التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك لانه لم يبق العينية وقد سمي علما فعليا لان هذا العلم الاجمالي مناط الفعل والايجاد اذ هو قبل المعلوم وبحسبه يوجد المعلومات قوله فيها وليس معنى الاجمال الخ دفع دخل مقدر تقريره ان للاجمال معنيين الاول ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة كصورة الانسان المحدود المجمل فانها محللة الى الصور المتعددة المفصلة وهي الحيوان والناطق وهذا المعنى لا يتصور في علمه تعالى الاجمالي لان علمه الاجمالي هو عينه تعالى وهو تعالى واحد محض بسيط ليس فيه التكثر بنحو من الانحاء حتى ينحل الى صور متعددة والثاني ما يقال في غير ذلك اي ما سوى الحد والمحدود وهو عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره يقال هذا الشيء مجمل اي غير متميز عن جميع ما عداه وهذا ايضا غير متصور في علمه تعالى اذ لو كان علمه مجملا بهذا المعنى لكان امرا ناقصا فكيف يجيز هذا النقصان في جنابه تعالى ثم اعلم ان قول المحشي ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة يدل على ان الاجمال الذي يقال في الحد والمحدود هو كون الصورة الواحدة الخ ويؤيده ما وقع في بعض النسخ كلمة اي التفسيرية مقام قوله وهو فبيان الاجمال في الحد والمحدود وليس بهذا المعنى لان المحدود مركب من الاجزاء الحدية التفصيلية اجزاء ذهنية للمحدود والصور المتعددة التي اليها انحلال الصورة الواحدة لا تكون اجزاء لتلك الصورة الواحدة لا ذهنية ولا خارجية ولذا يقال لتلك الصورة انها بسيطة منحلة الى الصور المتعددة فيلزم حينئذ تفسير احد المتباينين بالآخر وحمله عليه هو بط فالحق عندي ما في بعض النسخ بالواو وحذف الضمير بان يجعل هذا المعنى ثانيا فعلى هذا يكون المنفي معاني ثلثة والمثبت رابعا ولكن يرد انه كان حق العبارة ان يدخل لا المزيدة للتاكيد على قوله وان يكون الى آخره بان يقال ولا ان يكون الصورة الواحدة الخ كما قال في المعنى الثاني اللهم الا ان يقال انه ترك لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشديدة اليه وادخل في المعنى الثالث للتنبيه على انه يجوز ادخال كلمة لا التاكيد للنفي ايضا وحاصل الدفع انه ليس الاجمال ههنا اي في علم الباري الذي هو عينه بالمعنيين المذكورين بل له معنى ثالث وهو ان يكون الشيء حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات فعلمه تعالى الذي هو عينه مجمل بهذا المعنى فانه لكونه عين الباري تعالى حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات اي الموجودات المفصلة وهو علم بالفعل لا بالقوة بتمام المعلومات ولما توهم المحشي ان هذا المعنى لعله يستبعده بعض العقول فاتى بنظيره اقتفاء آثار بهمينار حيث مثله في التحصيل بما حاصله ان يكون بينك وبين حريفك اي جاء مقابلك مناظرة فاذ تكلم الطرف بكلام طويل خطر ببالك حين كلامه بالاجمال من غير التفصيل جوابه وهو الحالة البسيطة ثم تفصله باللسان شيئا فشيئا الا ان هذا المعقول البسيط موجود في عقولنا وعلم الواجب نفس ذاته تعالى فهذا نظير لعلم الباري تعالى من قبيل نظيرات يختارها المعلم لتفهيم المتعلم حتى يحصل في قلبه تسكين واطمينان في الجملة والغرض منه اظهار انه يمكن ان يكون الواحد منشأ لانكشاف الكثير وقد شبهوا ايضا علمه الاجمالي بالنواة الواحدة المشتملة على جميع ما في النخيل من الاغصان والاوراق والازهار والاثمار وعلمه التفصيلي بالنخيل وهذا ايضا نظير للتفهيم ليس للتشبيه التام فانه ليس في تلك النواة جزء من اجزاء النخيل بل فيها استعداد ان تكون النخيل بخلاف علمه الاجمالي فانه لا قوة ولا استعداد فيه وليس له كمال منتظر بل الامتياز والانكشاف فيه بالفعل فتدبر قوله فيها بكلام طويل قيد الطويل ليس باحترازي بل هو اتفاقي فان حكم الكلام القصير ايضا كذلك قوله فيها والى هذا الخ ولعل هذا دفع توهم من يتوهم ان كون العلم التفصيلي عينا للباري تعالى مناف لما قال الفارابي من ان علمه بالكل بعد ذاته فان البعدية تضاد العينية وحاصل الدفع ان الفارابي اشار الى العلم الاجمالي والتفصيلي فليس كلام المحشي منافيا لكلام الفارابي قوله فيها في الفصوص نقل عبارة الفصوص كاملة مناسبة بالمقام ونفسرها والامتياز بينهما بالخط العرضي وهو مرة واجب الوجود مبدأ كل فيض فانه خالق كل شيء فهو ظاهر على ذاته بذاته اذ له علم بذاته ومنشأ انكشافه ذاته ونشأ نظيره بالعلم فله الكل من حيث لا كثرة فيه يعني له كل الاشياء فانه مالك الملك والملكوت ولكن لا كثرة فيها اي في ذاته اذ هي حقيقة واحدة بسيطة محضة فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته يعني لما كان هو تعالى خالقا للكل ومالكه وظاهرا على ذاته ومعلوما لذاته فينال الكل بالنصب اي كل المعلومات علما من ذاته فيعلمها بذاته ويكون تلك الذات منشأ لانكشافها فعلمه بالكل اي علمه التفصيلي الذي هو عين الممكن وتحقق بعد ايجاد العالم لا الاجمالي الذي هو عينه تعالى بعد ذاته لان ذاته مقدمة على جميع الممكنات بعدية زمانية بالمعنى الذي مر وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته اذ ذاته هي منشأ الانكشاف فيتكثر علمه بالكل اي علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته فانه ليس في مرتبة ذاته كثرة اصلا فقوله كثرة مفعول مطلق وفي بعض النسخ وكثرة علمه كثيرة بعد ذاته بالمبتدأ والخبر يعني ان كثرة علمه التفصيلي باعتبار كثرة المعلومات كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالرفع على انه فاعل يتحد اي كل المعلومات متحدة بالنسبة الى ذاته باعتبار الحضور عندها فان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عند ذاته تعالى وتبارك لكونه موجدا بالباري تعالى فهو اي الواجب جل شانه الكل في حد ذاته اي مبدأ كل وخلاق كل وعالم كل وعلم كل في مرتبة ذاته فانه بذاته مبدأ انكشاف كل وقال الفارابي في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مغايرا للذات بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات

لا نهمان انتهى قوله فيهما فلا يرد في هذا المقام الخ تفريع على كون كلام الفارابي اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان عبارة الفارابي لما كان
اشارة الى العلم الاجمالي وغيره فلا يرد في هذا المقام انه يلزم من ظاهر قوله فهو الكل في صفاته تركب الواجب ومن ظاهر قوله متحد الكل بالنسبة الى ذاته اتحاده
تعالى بالممكنات ومن ظاهر قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذي هو الكمال المتعالي فانه صار بعد ذاته واللوازم كلها باطل ووجه
عدم الورود على ما فسرنا تلك العبارة ظاهر كما لا يخفى والفاضل البلكتني جعل هذا القول تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال فيصير كلام الفارابي مع عدم
بين التفريع والمتفرع عليه وحاصل المعنى انه لو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون في الحد والمحدود فيلزم تركيبه تعالى ولو اريد بالاجمال بالمعنى الذي يكون في
الامر الواحد البسيط الذي ينتزع العقل عنه امورا متعددة من غير مدخل لمعاني تركيبه فيلزم اتحاده تعالى مع الممكنات ولو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون
في الامور المتعددة الممتازة في انفسها الملحوظة بلحاظ وحداني لا امتياز فيها امر ما فيلزم نقصان علمه تعالى ولما اريد المعنى الرابع فلا يلزم تركيب الواجب
كما في الاول ولا اتحاده مع الممكنات كما في الثاني ولا النقصان في علمه تعالى كما في الثالث ولا يذهب عليك ما في هذا الحمل من التكلف فتدبر واعترض
بحر العلوم سلمه على ما حمل المحشي كلام الفارابي على العلم الاجمالي والتفصيلي بما توضيحه ان الفارابي قائل بكون علم الباري تعالى بالارتسام والانضمام بان
صور المعلومات منضمة مرتسمة في ذاته تعالى وهي مبادي الانكشاف فعلمه تعالى بها عنده حصولي لا حضوري فحمل كلامه على هذا الوجه توجيه لكلام القائل
بما لا يرضى به قائله فان قلت فما معنى هذه العبارة لما كان علمه تعالى بالممكنات عند الفارابي حصوليا قلت يرد على الفارابي القائل بكون علمه تعالى بها
حصوليا انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه تعالى وهو باطل فقال الفارابي لدفع هذا الايراد هذه العبارة ومعناها ان علمه تعالى بالممكنات بعد
ذاته اذ العلم ح عبارة عن الصور المنضمة وهي لا تكون الا بعد الموصوف بعدية ذاتية لا زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى لكونه معه تعالى وعلمه تعالى
بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته تعالى
فلا يوجب التكثر في الصور التكثر في ذات الواجب والكل بالنسبة الى ذاته متحد فان للكل نسبة واحدة الى ذاته وهي نسبة المعلولية فهو مبدأ الكل و
في صفاته واجاب عن الاعتراض بعض الاعلام بما توضيحه ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي
ولا مرية في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي الذي هو العلم
الحقيقي للباري تعالى عند المحشي وان لم يكن الفارابي قائلا به وفيه انا لو فسرنا تلك العبارة مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه المرتبة فضلا
عن الاشارة ولو فسرناها على خلاف مذهبه فهو توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فافهم قال المحشي في حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لكن ما هو عينه
الى آخره اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والعقل الكل عند الصوفية
والعقل عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكل عند الصوفية والنفوس المجردة عند
الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوة الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى شانه انتهت قوله فيهما عين ما اوجده الخ لان العلم التفصيلي للواجب تعالى هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو عين المعلوم بلا تغاير
اصلا والمعلوم عين ما اوجده الباري تعالى في الخارج فيكون العلم التفصيلي عينا لما اوجده ويسمى هذا العلم علما انفعاليا ايضا لكونه حاصلا بعد قبول
الممكنات اثر الايجاد ولا مضايقة في حدوث هذا النحو من العلم لانه امر مباين لذاته وصفاته تعالى قوله فيهما في الخارج التقييد بالخارج ليس للاحتراز
فان العلم بالمعنى الثالث عين ما اوجده في الذهن ايضا بل للتخصيص لان الوجود الخارجي فرد كامل قوله فيهما ومراتبه اي مراتب العلم التفصيلي او مراتب
ما اوجده قوله فيهما احدها ما يعبر عنه بالقلم وهذه هي المرتبة الاولى كما جاء في الخبر اول ما خلق الله القلم فقال له الرب تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال ما هو كائن
الى الابد وفي رواية اول ما خلق الله نوري وفي رواية اول ما خلق الله العقل فجميع ما هو كان ويكون مكنون في القلم فهو بجميع مكنوناته من الماديات
والمجردات والبسائط والمركبات والجواهر والعرضيات حاضر عند الباري عز وجل ففي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالي فانه
فوق هذه المرتبة وعين للباري تعالى وكبساطة واجمال بالنسبة الى المراتب الاخرى وهكذا في كل مرتبة قوله فيهما الصوفية هم
قوم مجاهدون مرتاضون متبعون للشريعة يدرون الامور الخفية المكان بالعيان بصفاء قلوبهم وجلاء صدورهم اللهم احشرنا
تحت ظل كلمتهم قوله فيهما وبالعقول اي بالعقول المجردة عند الحكماء المشائية واما الاشراقية فيعبرونها بالعقول القاهرة قوله فيهما

له اي المولوي عماد الدين ١٢ منه

له اي مولانا عبد الرحمن قدس سره ١٢ منه

له اي مولانا محمد حسين ١٢

وثانيهما الخفي فهذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى واجمال بالنسبة الى المرتبتين الاخيرتين الآتيتين قوله فيها باللوح المحفوظ اي عن التغير والتبدل
فصور الكليات من الاسباب والعلل مودعة في اللوح المحفوظ تستنبط من تلك الكليات الامور الجزئية وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح كما يكتب
فيه الامور كذا فيها قال في فصوص الفارابي لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني
والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية انتهى قوله فيها وبالنفوس المجردة الكلية الفلكية وانما
سميت هذه المرتبة بها لانها مجردة عن العوارض التي هي مناط الهذية ومدار الجزئية قوله فيها من صور الكليات وتلك الصور الكلية للموجودات
وسائطا في صدور تلك الموجودات عن الفياض الحق تعالى جده كما تقرر قوله فيها كتاب المحو والاثبات انما سميت هذه المرتبة بكتاب المحو والاثبات
اذ القوى الجسمانية يمحو عنها الصورة الشخصية المنطبعة فيها ويثبت فيها اخرى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله فيها وهي القوة المنطبعة
في الاجسام العلوية اي الاجرام الفلكية ونسبة هذه القوى الى الاجرام الفلكية كنسبة الخيال الينا قوله فيها سائر الموجودات الخ السائر بمعنى الباقي
لا بمعنى الجميع كما لا يخفى اي بواقي الموجودات الخارجية والذهنية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها والتوضيح على ما افيد من جدي ابي واستاذي قدوة
المحققين نور الله مرقده انه لما وقع فيض الباري على العقل ولا علمه مع ما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم
والمعارف لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات الخارجية
والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك ثم علم انه يجب علي ان انبهكم على فائدة
جليلة تخلو عنها اكثر الزبر المتداولة وهي ان العلم الاجمالي الذي ثبت من هذا التحقيق للباري جل ذكره يحتمل وجهين احدهما ان يكون فردا آخر سوى
الحضوري والحصولي ولكنه لما لم يوجد في الممكنات ولا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلم يبحث عنه في المنطق ولم يذكر في تقسيم العلم في فواتح كتب المنطق والظاهر
هذا فان العلم والمعلوم في الحصولي وفي الحضوري متحدان ذاتا غاية الامر ان في الحصولي تغايرا اعتبار يا ايضا وفي الحضوري اتحاد محض وهذا العلم ليس فيه
اتحاد بين العلم والمعلوم اصلا لا ذاتا واعتبارا ولا ذاتا فقط فكيف يقال انه من احدهما فالتقسيم ايضا يصلح ان يقال ان العلم اما حضوري ان كان
حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف ولم يحتج الى حصول صورة عند العالم او حصولي ان كان بحصول الصورة منه عنده او ذاتي ان كان بعين ذات
العالم ونفسه ولا يكون محتاجا الى حصول المعلوم او حضوره عنده وهذا معنى ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي من ان العلم الاجمالي
مبدء للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات
الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فان هذه العبارة تدل بحسب الظاهر على ان العلم الاجمالي ليس بحضوري ولا حصولي بل هو فرد آخر
من العلم وثانيهما ان يكون حضوريا الا ان العلم الحضوري له تعالى على قسمين احدهما الاجمالي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عنده تعالى من حيث كون
المعلوم منطويا ومندرجا في وحدة ذاته ومعلولا لها وثانيهما التفصيلي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عند الواجب على حسب الخصوصية ولا ريب في تحقق
العينية مع المعلوم في العلم الحضوري التفصيلي وما تقرر عندهم من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فالالف واللام على الحضوري للعهد الخارجي
اشير بها الى العلم الحضوري الذي هو ما وراء العلم الاجمالي فتقسيم الحضوري ح ان يقال الحضور فيه لا يخلو اما ان يكون بالعينية بان يكون الحاضر عين العالم
واما ان يكون بالاتصاف بان يكون ما هو الحاضر عند العالم صفة من صفاته القائمة به واما ان يكون بالانطواء بان يكون ما هو الحاضر معلولا للعالم
ومنطويا فيه فالاول كما في علم المجردات من العقول والنفوس بذواتها وعلم الواجب بنفسه والثاني كما في علم المجردات من العقول والنفوس بصفاتها الانضمامية
والثالث كما في علم الباري الاجمالي للممكنات ويمكن ان يقال ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ذاته تعالى فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان
العلم الحضوري مح فعبارة المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ما ولته بما قال به استاذي وجدي ابي قدوة المدققين نور الله مرقده من ان العلم
الاجمالي ايضا حضوري فذكر الحضوري في التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح والتبيين اذ في حضوريته نوع خفاء بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان فيه كل
من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا ريب لا خفاء فيه ليحتاج في ازالته الى التوضيح انتهى فان قلت
ان الشيء انما يكون مبدءا للانكشاف شيء آخر اذا كان عينه كما في العلم بكنهه او ذاتيا له كما في علمنا الانسان بالناطق او عرضيا له كما في العلم بالوجه ولا شك
ان ذات الباري تعالى ليس عينا للممكنات ولا عرضيا له ولا ذاتيا له فكيف يكون مبدءا لانكشافها قلت انه قد تقرر عند الصوفية انه ليس في عالم الكون الا ذات
واحدة هي الوجود وهي متطورة بتطورات اعتبارية فالمتطور بكل تطور هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب فحال الممكنات بالنسبة الى الواجب كحال الامواج

الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فكما ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية موجودة بوجود منشاءها كالاربعة اذ الزوجية حال من احوالها واعتبار من اعتباراتها
وبهذا الوجود صارت الزوجية يترتب عليها الآثار فكذا الممكنات موجودة بوجود الباري ويترتب عليها الآثار بهذا الوجود فان تختلج في صدرك ان حال الممكنات
بالنسبة الى الواجب لما كان كحال الاوصاف الانتزاعية بالنسبة الى منشأها فينبغي ان يحمل الممكنات على الواجب كما يحمل الاوصاف على منشأها بان يقال الاربعة
زوج والسماء فوق فان اتحاد الوجود موجب للحمل يزاح بان مجرد الاتحاد في الوجود لا يكفي للحمل بل لا بد من علاقة خاصة مجهولة الكنه وانا نعلم بداهة انها
متحققة بين الابيض والجسم لا بين الممكن والواجب فتامل واذا تمهد هذا فنقول ان الذاتي انما يكون مبدأ الانكشاف للذات لانه مقوم له والعرضي انما يكون
منشاء الانكشاف لانه متحد مع ما هو عرضي له في الوجود واذا كان تقويم الواجب لنا فوق تقويم الذاتي وكونه متحدا بالوجود معنا فوق اتحاد العرضي لما هو
عرضي له في الوجود فكيف لا يكون الواجب مبدأ لانكشافنا قوله وهو مبدأ الخ الغرض منه دفع ايرادين الاول ان ذات الواجب تعالى واحدة فكيف
تكون منشاء لانكشاف الكثير والثاني ان الممكنات تكون معدومة فكيف يتعلق بها العلم فان علم الشئ فرع وجوده في الذهن او في الخارج وحاصل الدفع
ان الصورة الواحدة الفرضية المتعلقة بجميع الاشياء تكون مبدأ لانكشاف جميع الاشياء لمن حصلت له تلك الصورة سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة
فقس عليها ذات الواجب تعالى فانه بنفس ذاته منشاء لانكشاف جميع الاشياء لا ينتظر في تحصيل الكمال الى غيره وجميع الاشياء معلومة عنده موجودة كانت
او معدومة فلم يلزم من عدم تلك الاشياء عدمه الا ترى انه لا يلزم من انعدام المعلوم الخارجي انعدام العلم لبقاء مبدأ الانكشاف وهو الصورة في الاذهان قوله فيه اما اولا
فبان المعدومات التي لا تحقق لها كيف يتعلق العلم بها فانه لا بد لصدق الموجبة من وجود الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت انه معلوم اللهم الا ان يثبت
ان للمعدومات ثبوتا وتقررا بنحو ما قبل وجوداتها حتى يكفي هذا الثبوت لتعلق العلم واما ثانيا فبان قياس علم الواجب على الصورة قياس مع الفارق فان الصورة
الواحدة الفرضية منتزعة عن جميع الاشياء وموجودة في الذهن بخلاف الواجب ويمكن ان يقال ان القياس في مبدئية الانكشاف لا في جميع الاوصاف
واما ثالثا فبان علمه تعالى عند المحشي علم اجمالي وهو حضوري او غير الحضوري والحصولي كما مر فكيف يشبه بالصورة العلمية فانها علم حصولي على ان
اطلاق الصورة على الواجب تعالى كيف يجترء عليه فانه لم يسمع من الشارع ويمكن ان يقال ان المحشي ما اطلق الصورة على الواجب تعالى بل انما شبه علمه بها في كونه
مبدأ الانكشاف لا في جميع اوصافها فلا ضير فتدبر قوله وتمام القول فيما في علم الواجب تعالى بالممكنات اقول لما كان مسئلة علم الواجب تعالى من
المسائل المهمة اردت ذكرها اجمالا لفراغ الذمة فاقول كما ان البناء يتصور اولا صورة البناء ثم يوجده على حسب تصوره كذلك الواجب تعالى علم
اولا جميع العالم بالامتياز التام والفعلية البحتة وهذا هو علمه الفعلي الاجمالي ثم اوجده على حسب علمه وعلم جميع العالم ثانيا بانه مطابق لما تصوره وهذا هو علمه
التفصيلي وقال بعض اهل يونان من سفهاء الفلاسفة انه لا علم له تعالى بشئ من الاشياء اصلا فهو جاهل محض مستدلا بان العلم نسبة واضافة بين العالم
والمعلوم وهي تستدعي تغاير المنتسبين وليس بين الباري تعالى ونفسه تغاير فلا يتحقق له تعالى علم بذاته ومن لا يعلم الذات كيف يعلم الاغيار فانتفى العلم عن
الباري تعالى راسا والعياذ بالله اما فهموا ان تغاير الطرفين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقال بعضهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ومشرب الفرقة القليلة انه تعالى لا يعلم نفسه فقط ومآل الشرذمة القليلة انه تعالى لا يعلم غيره والبعض قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وذهب
فرقة الى انه تعالى لا يعلم علمه وهم يستدلون على مخيلاتهم بدلائل كثيرة مذكورة في المطولات ومن تامل في ثمرات اعضاء الانسان وعرف احوال الملك والعباد
ونظر في خواص النباتات وتفكر في عجائب الجمادات وخيل اوضاع السماء وحركاتها وفوائد النجوم وتاثيراتها وغيرها من الكائنات والموجودات كيف يرتاب
في علم من شئ هذه الامور يقول صدقا ربنا ما خلقت هذا باطلا قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير والسماء ذات بروج والارض ذات
فجاج كيف لا تدلان على العالم اللطيف الخبير واستدلوا على علمه تعالى بنفسه بان الباري تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته اما الصغرى
فلان الباري لو كان ماديا لكان اما جسما او حالا في مادة او نفسا لمادة والاول يستلزم التركيب والثاني يستلزم الاحتياج الى المحل وهما محالان في حقه
تعالى والثالث ايضا باطل لان المادة بنفسها في مرتبة القوة المحضة تحتاج في تقومها الى الصورة والباري تعالى في مرتبة الفعلية البحتة فكيف يكون مادة واما الكبرى
فلان العلم هو حضور حقيقة الشئ مجردة عن المادة عند الذات المجردة المستقلة وذات الباري تعالى حاضرة عنده بلا توسط الغير فهو عالم بذاته وعلى علمه تعالى بالغير
تبعا للمتكلمين بانه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فمن المسلمات واما الكبرى فلان القدرة هو الفعل بالاختيار فلا بد من سبقة العلم عليه فجمهور العقلاء
من الحكماء اتفقوا على انه تعالى عالم بنفسه وبجميع الاشياء قبل الايجاد فهذا العلم اما ان يكون جزء الباري او عينه او امرا خارجا فاما منضم معه او منتزع عنه او امر
منفصل اما كلي او جزئي لم يذهب ذاهب الى البساطة لتعذر هنا دخار جا على ما تقرر والى شق الانضمام ذهب ارسطو وابو نصر وابو علي حيث قالوا ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات

علم حصولي بترسم صورها في ذاته جل وعلى وتلك الصور مبادٍ لانكشاف المعدومات في الموجودات كلها عنده تعالى فعلمه تعالى عندهم بالممكنات يكون متقدما على ايجادها فلا
يلزم عليه الاستحالة الاولى من الاستحالات المذكورة اعني لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات ويرد عليه امور الاول انه اذا اراد الله تعالى خلق العقل الاول
فخلقه لا يكون بالاضطرار والا يلزم كون الباري تعالى مضطرا بل خلقه يكون بالاختيار والارادة وهو يوجب سبق العلم فلا بد من ان يعلم الله تعالى العقل الاول
قبل وجوده والعلم على هذا التقدير صورة مرتسمة منضمة في ذاته تعالى ولا خالق لهذه الصورة الا هو فيكون هذه الصورة التي هي العلم اول المعلولات للباري تعالى ولما كانت
تلك الصورة صورة مرتسمة وعرضا كانت اضعف في الوجود من الوجود من الجواهر لانها قائمة بالذات والاعراض قائمة بالمحال فيلزم ان يكون اول المعلول
اضعف من البواقي مع انه قد تقرر في اسفارهم ان المعلول الاول يجب ان يكون اقوى من سائر الممكنات تبقى مطالبة البرهان على ان المعلول الاول يجب
ان يكون اقوى من سائر الممكنات فاقول لو كان معلول اقوى من المعلول الاول فاما ان يكون هذا المعلول قبل المعلول الاول او بعده او في درجة المعلول
الاول والاول بط اذ لو كان هذا المعلول قبل المعلول الاول لا يكون المعلول الاول اولا وقد فرضناه اولا هف ولا سبيل الى الثاني ايضا اذ لو كان هذا
المعلول بعد المعلول الاول لكان ثانيا وليس صدور المعلول الثاني الا بوسطة المعلول الاول فيلزم خساسة العلة وهو المعلول الاول عن المعلول وهو المعلول الثاني الاشرف وهو من
الاباطيل والثالث ايضا لا يقبله العقل السليم اذ لو كان المعلول الثاني الاشرف في درجة المعلول الاول الاخس يلزم صدور المعلولين في درجة واحدة من واحد
بسيط وهو الباري تعالى وهذا خلاف ما تقرر في كتبهم من ان الشيء الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد واذ بطلت هذه الشقوق تقرر ان المعلول الاول
يكون اشرف من سائر المعلولات وهو المطلوب وللتفصيل موضع آخر والثاني انه من اجلى البديهيات تغاير علمي الباري تعالى بالنسبة الى بكر وخالد لتغاير صورتيهما
المنتزعتين الحاصلتين في ذاته تعالى فكما ان المعلومات غير متناهية كذلك علومه تعالى بحسبها ايضا غير متناهية اذ لكل معلوم علم وجميع المعلومات الغير
المتناهية مترتبة عنده جل وعلى لتعين الاول والثاني والثالث وهكذا فكذلك علومها ايضا مترتبة بالعرض فان العلم المتعلق بالحادث امس اول والعلم المتعلق
بالحادث اليوم ثان وبالحادث الغد ثالث وهكذا فح يكون هذه العلوم امورا غير متناهية موجودة فان الكلام في العلم الفعلي الاجمالي له تعالى ومترتبة و
لو كان الترتيب بالعرض وهذا القدر من الوجود والترتب يكفي لجريان براهين التسلسل فقد بطل كون العلوم امورا منضمة قال العاشق بالله مظهر
انوار الحق مولانا محمد نور الحق قدس سره في بعض تحريراته ان اريد بتغاير العلم المتعلق بخالد للعلم المتعلق ببكر ان مبدأ الانكشاف متغاير فلا نم
اذ مبدأ الانكشاف هو الباري وهو واحد لا كثرة فيه حتى يتغاير وان اريد نفس الانكشاف فمسلم ان الانكشافين متغايران ولكن لا كلام لنا فيه
ولا يذهب عليك انا نختار الشق الاول ونقول ان مبدأ الانكشاف عند المعلمين الثلث ليس ذات الباري تعالى بل علمه تعالى عندهم حصولي فمبدأ الانكشاف
هي الصور كما هو شان العلم الحصولي وصور المعلومات متغايرة والثالث ان هذه المنضمات اعني العلوم صدورها منه تعالى لا يخلو اما ان يكون بالايجاب والاضطرار
بدون الاختيار او يكون بالاختيار والوجدان السليم يحكم ببطلان الشق الاول اذ الاضطرار نقص في جنابه تعالى ولما كان الموجد بالاختيار يعلم الموجد اولا ثم
يوجده فالثاني يوجب سبقة العلم للباري تعالى على وجودها فننتقل الكلام الى هذا العلم فانه ايضا امر منضم على الفرض فصدوره اما بالاختيار او بالاضطرار الثاني ح
لما مر والاول يوجب سبق العلم بهذا العلم وهكذا فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب الماضي او ان يكون لعلم الباري تعالى بهذا علم
آخر قبله وهذا ايضا اختياري فله علم آخر قبله وهكذا ومن المعلوم انه لا شك في استحالته اذ ينتهي السلسلة بان يكون الانتهاء الى علم يكون عين الذات لا ان يكون
منضما معه وهذا هو المطلوب وفيه اما اولا فبانه لا يلزم المطلوب من الانتهاء الى العلم الذي يكون عين الذات فانه انما يثبت ح عينية علم العلم للذات تعالى لا عينية
هذا العلم والمطلوب هذا الا ذلك ويمكن ان يقال ان حقيقة العلم متحدة فاذا ثبت اتحاد بعض انحائها ثبت اتحاد جميع انحائها واما ثانيا فبما افاده بحر العلوم في حاشية
على شرحه لسلم العلوم قدس سره بان العلم صفة كمالية وفي اضطراريتها لا نقص بل النقص في اختياريتها اذ لو كانت هذه الصفة اختيارية ومقدورة له فانه
قادر ان شاء علم وان شاء لم يعلم ومشية عدم العلم جهل فعلى تقدير اختيارية صفة العلم يلزم جهله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والرابع انه يلزم ح استكماله
تعالى بالغير وهي تلك الصور وهو محال ح قيل ان المحال الاستكمال بالامر المنفصل لا بالصفة القائمة بجنابه تعالى والخامس انه يلزم زيادة صفة العلم
عليه تعالى وهي الصور مع انهم قائلون بكون صفات الباري عينه ولعل متبعي المعلمين يقولون ان الصفة الحقيقية ما يكون زائدا على الموصوف
فلا ضير في كون صفة العلم زائدة على ذاته تعالى كيف فان من يقول بكون صفات الباري تعالى عينه يقول بنفي الصفات
غاية الامر انه يقول بترتب ما هو ثمرة الصفة على ذاته تعالى فتدبر والى الشق الرابع اعني كون علم الباري تعالى منتزعا عنه ذهب بعض المتكلمين
حيث قالوا ان للباري تعالى صفة واحدة بسيطة ذات اضافة وتعلق الى المعلوم فما به ينكشف كل واحد واحد من الممكنات المعلومات هي الاضافة

له ا سـ مولانا عبد العلي قدس سره ۱۲

الخاصة له وهو معنى انتزاعي وقد يرد عليه اما اولا فبان المعنى الانتزاعي لا بد له من منشأ الانتزاع والا لم يكن انتزاعيا بل يصير اختراعيا فالعلم الذي
هو معنى انتزاعي اما ان يكون منشأ الانكشاف المنكشفات بحسب نفس مفهومه الانتزاعي او بحسب منشأه والاول باطل اذ الامر الانتزاعي لا وجود له
قبل انتزاعه من المنشأ وما بعده فذلك المنتزع يصير منضما قائما بالمنتزع وهو الواجب فيلزم عليه ما لزم على شق الانضمام ولا سبيل الى الثاني ايضا فان
الكلام في المنشأ بل هو عين الواجب او جزؤه او امر خارج عنه منضم معه او منفصل عنه او منتزع عنه والاول يستلزم المطلوب فان منشأ الانكشاف وهو منشأ
الانتزاع عين ذاته تعالى والثاني والثالث باطلان كما مر والرابع ايضا باطل كما سيجئ وعلى الخامس نقول ان المنشأ المنتزع اما منشأ الانكشاف بنفسه
او بحسب منشأه وهكذا فيلزم التسلسل في المناشي للمنتزعات وهو باطل وقيل ان التسلسل في المناشي لكونها اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يكون
مستحيلا فتدبر واما ثانيا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو ح ممكن غيره تعالى والاستكمال بالممكن للواجب ممتنع واما ثالثا فبانه
يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى لان الاضافات زائدة على ذاته وهم يلتزمون ذلك فلا شناعة عليهم واما رابعا فلان تلك الصفة ممكنة محتاجة
لا بد لها من علة وهي اما غير ذاته تعالى او هو تعالى والاول باطل والا يلزم احتياج الباري في الاستكمال بالعلم الى الغير والثاني ايضا باطل لانه تعالى لو كان
علة لتلك الصفة والعلة قبل المعلول فيكون الباري في مرتبة تقدمه على تلك الصفة جاهلا والعقل لا يجترئ عليه ان قلت ان المحال انما هو خلو الباري عن العلم
في الخارج واما في تصور العقل فليس خلوه بمحال قلت ان مرتبة تقدمه على تلك الصفة من المراتب النفس الامرية فيلزم الخلو في نفس الامر وهو محال ايضا واما خامسا
فبانه يلزم على مذهبهم ان يتعلق الاضافة بالمعدومات فانه تعالى عالم بها ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج الا انه
يجوز ان يكون له ثبوت علمي فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فتدبر وفي الخامس اعني كون علم الباري تعالى منفصلا عنه تحقق خمسة مذاهب
الاول ما قاله بعض المشائين من ان صور الاشياء المعدومة والموجودة باسرها حاصلة في العقل الاول وهو نفسه مع ما فيه علم له تعالى فانه حاضر بنفسه
وصفاته عنده تعالى وفيه اما اولا فبان العلم صفة كمالية له تعالى فلو كانت صفة العلم مغايرة له منفصلة عنه لزم زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير
واما ثانيا فبانه لما كان العقل الاول مع ما فيه من صور الاشياء علمه تعالى فيلزم ان يكون صدور العقل الاول من الباري تعالى بالاضطرار لا بالاختيار
لان الصدور بالاختيار يستدعي سبقة العلم عليه وح ليس علم الباري سابقا على العقل الاول فان علمه عبارة عنه معها والصدور بالاضطرار نقص ولا يذهب عليك
ان صدور الصفة الكمالية التي منبعها نفس الذات بالاضطرار ليس بنقص انما النقص في صدورها بالاختيار وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر واما ثالثا فبانه
لما كان علم الباري تعالى عبارة عن العقل الاول مع ما فيه من الصور فيلزم ان يكون الباري تعالى قبل ايجاد العقل الاول جاهلا اذ ليس قبل وجوده علم فان علمه
عبارة عنه مع ما فيه وهذا سخيف عندهم والمذهب الثاني قول سقراط وتلميذه افلاطون سيد الاشراقيين ومتابعيه من ان الباري تعالى عالم بالممكنات
بان صورها بتمامها قبل وجوداتها الخارجية منفصلة عن الباري تعالى قائمة بذواتها مجردة عن المادة حاضرة عنده تعالى فهذه الصور هي علوم الباري
وفيه اما اولا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير وهي الصور واما ثانيا فلانه يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى وهي هذه الصور واما ثالثا فلان بعض الاشياء جواهر وبعضها
اعراض والاعراض قيامها ووجودها في محالها فكيف تقوم بذواتها اللهم الا ان يقال ان المراد بالقيام بنفسها هو ان لا تقوم بالعالم بها وهو اعم من ان تكون سواء كانت
قائمة بنفسها او بغيرها فيجوز ان يكون السواد مثلا قائما بمحله كالثوب وغير قائم بالباري العالم به على انه يجوز ان يكون الشئ عرضا في عالم وجوهرا في عالم
آخر الا ترى ان اعمال الانسان اعراض في الدنيا وتصير جواهر في العقبى وقت ان توزن كما ذهب اليه بعض المحققين واما رابعا فبان صدور تلك الصور
من الواجب تعالى لا من غيره ولا ريب في ان هذه الصور تكون ضعيف الوجود بالمحاذاة الى ذوي الصور فيلزم كون الصادر الاول اضعف وهذا باطل كما مر واما خامسا
فلانه يلزم ح ان لا يكون الباري في مرتبة متقدمة على هذه الصور عالما بشئ اذ علمه عبارة عنها واما سادسا فلما قال القاضي من ان هذه الصور الموجودة
لذواتها اما واجبة لذواتها وهو محال للزوم تعدد الواجبات او ممكنة فائضة الذات والوجود منه تعالى فهي لا محالة مسبوقة بالعلم سبقا ذاتيا تحرزا
عن الجهل المستحيل فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها فيلزم الدور او التسلسل او بذاته تعالى فيكفي ذاته تعالى في الانكشاف فلا بد من ان يكفي ولا حاجة
الى هذه الصور اقول مثل هذا غريب عن مثله فان سبقة العلم انما يجب اذا كان صدور تلك الصور بالاختيار ولم لا يجوز ان يكون صدور هذه الصور
بالاضطرار ولا يلزمه سبقة العلم على الاصدار كما قد مر والثالث مذهب شيخ صاحب الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي وهو ان الله تعالى نور لا نور الا
لذاته وغيره مظهر به فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فلا يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري وهو غير قائم بذاته تعالى بل
منفصل عنه مبدأ الانكشاف جملة المعلومات كما ان النهار مشرق وليس الضوء قائما به ويرد عليه لزوم الاستكمال بالغير والاضطرار في صدور هذا الاشراق وغيرها

قوله اي الانفصال وصفه الشئ لا تنفصل عنه فتدبر ۱۲ منه

قوله اي القاضي مبارك ۱۲

قوله اي القاضي مبارك ۱۲

وقد عرفت ما على الاضطرار فتذكره الرابع مذهب طائفة من المشائين من ان الممكنات تمامها موجودة في عالم الدهر والثبوت الدهري عبارة عن الثبات النفس الامري الذي لا يوجد فيه التقضي والتجدد والتقدم والتاخر فهذه الممكنات الحاضرة عند الباري تعالى الموجودة في الدهر هو علم الباري بها وترد عليه امور منها انه يلزم على هذا المذهب ان لا يكون الباري تعالى عالما بالممتنعات كشريك الباري تعالى والممكنات المعدومة من الازل الى الابد كسكون الفلك اذ ليس لها وجود في الدهر فلا سبيل الى علمه تعالى بها وان تشبث في صدرك ان علم الباري تعالى قسمان احدهما بالوجود الدهري وهو علم الممكنات الموجودة في الدهر وثانيهما بطريق آخر وهو علم الممكنات المعدومة والممتنعات فازحه بان هذا احداث قول محدث يخالف ما عليه الجمهور من ان علم الباري تعالى حقيقة واحدة متحدة وان كانت التعلقات مختلفة متعددة ومنها انه يلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بالشيء في مرتبة قبل وجود هذه الممكنات وهو جهل ومنها الاستكمال بالغير اذ العلم صفة كمالية وهو على هذا التقدير منفصل ومنها انه يلزم الاضطرار في صدور هذه الممكنات وقد مضى ما عليه فتدبر ومنها انه يبطل اجتماع الممكنات في الدهر الا بما قال المحقق هو من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر وفيها ترتب في الدهر فيجري براهين التسلسل الا ان القائلين بالمعية الدهرية يقولون لا تقدم فيها ولا تاخر فلا ترتيب بل بما استدلوا على بطلانه من انه لو جازت المعية الدهرية للزم التداخل والتالي باطل فكذا المقدم ووجه الملازمة ان الماء مثلا كان في الكوز امس ثم نصب منه اليوم ودخل فيه الهواء لاستحالة الخلاء فلو جازت المعية الدهرية يجب ان يكون الماء والهواء كلاهما في الدهر في كوز واحد وان هذا الا تداخل ومن انه كان زيد مثلا قائما امس وقاعدا اليوم فلو جازت المعية الدهرية للزم ان يكون زيد في الدهر قائما وغير قائم وهل هذا الا اجتماع النقيضين في نفس الامر ولا شك في بطلانه وللتفصيل موضع آخر الخامس قول بعض المعتزلة من ان علم الباري اي الممكنات الثابتة قبل وجوداتها الخارجية من غير وجود وفيه امور منها انه يلزم الاستكمال بالغير وهو باطل ومنها ان الثبوت هو الوجود فلا معنى لقولهم من غير وجود وما قال رئيس المتاخرين في الاربعين من ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتا علميا من غير تحقق واقعي خارجي او ذهني كالسراب فمردود بان تحقق الشيء وحضوره عند العالم من غير وجود له في نفس الامر في الذهن او في الخارج غير معقول على ان القضية الموجبة كقولنا زيد معلوم تقتضي وجود الموضوع ضرورة ان الايجاب يقتضيه والقياس على السراب مع الفارق فان الصورة السرابية وان ليست بموجودة في الخارج لكنها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاؤها صحيحا وليس هذا في الممكنات قبل وجوداتها الخارجية وفي شق العينية يتحقق ثلث مذاهب الاول ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين من ان العالم في علم الباري تعالى بالممكنات والمعلوم متحدان والثاني مقولة بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات اذ ليس في عالم الايس الا ذات واحدة هو الوجود فاذا تخصصت باي تخصيص كان صارت تلك الذات ممكنة وما عري عن التخصيص هو الواجب فتلك الذات ليست بكلية بمعنى ان تقبل التكثر بالذات لانها ذات واحدة لا تقبل التكثر بالذات اصلا ولا بجزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر مطلقا لانها تقبل التكثر بالاعتبارات والتخصيصات وتلك التخصيصات والتعينات الغير المتناهية منتزعة عن تلك الذات وبها يترتب الاحكام والآثار المختلفة وبالجملة لما كان الواجب والممكنات متحدين بالذات فعلمه تعالى بذاته يشتمل العلم بجميع الممكنات فهو تعالى لما علم ذاته علم جميع الممكنات لان ذاته متحدة مع ذوات الممكنات ليست بمتغايرة معها بالذات ثم الفرق بين مذهب فرفوريوس ومذهب الصوفية ان فرفوريوس يقول ان الممكنات مغايرة للواجب ذاتا وعين له وجودا والصوفية يقولون ان الممكنات متحدة معه ذاتا ووجودا ومذهب فرفوريوس يرجع الى مذهب الصوفية فانه لما قال باتحاد الوجودين يقول باتحاد الذاتين اذ كيف يكون اتحاد الوجود مع تغاير الذات فان اتحاد المعنى المصدري وتعدده تابع لوحدة المضاف اليه وتعدده كذا قال بعض العلماء ره وانت تعلم ان هذين المسلكين مما لا يقبلهما الحكماء فان اتحاد الواجب والممكن لا يقبله العقل المتوسط كيف فان الممكنات محتاجة والخالق غني فكيف الاتحاد ومحققو الصوفية ايضا ليسوا بقائلين بالاتحاد قال الشيخ خليفة الشيخ الاكبر الشيخ محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحد بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله عن كونه الها ولصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق باحد انتهى وفيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان يكون الحقائق متباينة انتهى وفيها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول انتهى فتدبر المذهب الثالث ما ذهب اليه المتاخرون من الحكماء من ان ذات الباري تعالى منشأ لانكشاف الممكنات مع تباينها لذواتها ويرد عليه ما اورده جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين حيث قال القول بان العلم عين الواجب باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب تم مبدأ لانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم مع تباين مفهوميهما فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشيء والعلم بالعوارض ليس كذلك لا كلام فيه ومثل من ان وجود الواجب تعالى نفس وجود الممكنات فيرجع جهة الوجود في الممكن اليه تم فبالنظر الى هذه الجهة صار علما بها ومبدأ لانكشافها تعسف فان القول

ه ١٢ سورة ... يوسف ١٢ ه ١٢ سورة الكوثر ه ١٢ ... على ... ١٢ ه ١٢ في الوردة الوسطى ١٢ ه القائل السيد الزاهد في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ١٢

باتحاد وجوده تعالى مع وجود الممكن لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا والثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى جهة
من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات بعضها عن بعض عند العالم فان سبب
العلم والانكشاف ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان تمايز جهتي العلم وهذا كما ان
العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاذاعة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز لاحدهما عنده غير ما للآخر الا ترى ان المعنى
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون معه جهتا تميز باحدهما احدهما وبالاخرى الآخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد و
كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى
بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينهما عنده تعالى تم كلامه ملخصا والجواب عن هذا
الايراد بوجوه الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس ذلك الارتباط مع غيره وبسببه يكون الباري منشأ
لانكشاف جميع المعلومات وتميز بعضها عن بعض عنده تعالى وفيه اما اولا فبان منشأ اباء العقل من ان يكون ذات الباري تعالى كاشفة للممكنات هو
تباين ذاته مع ذواتها وهذا التباين لا يرتفع بوجود هذه الارتباطات ايضا فالاباء المذكور بقي الآن كما كان واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري من انه
لو وجد بين الباري تعالى والممكنات ارتباطات فح امتياز بعض الممكنات عن بعضها بسبب الارتباطات انما يكون اذا امتاز تلك الارتباطات بعضها عن بعض عند الباري
وامتياز الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى لا يخ اما ان يكون بنفس ذواتها من غير احتياج الى امر آخر او بذاته تعالى او بذوات الممكنات او بارتباطات اخر فعلى
الاول يلزم ان يكون انكشاف الارتباطات للباري تعالى ايضا بذواتها لا بذاته تعالى فان العلم والتمايز متساوقان وهو خلاف ما فرضنا ان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
وعلى الثاني فيعود الكلام الاول فيقال ان الباري تعالى مع تباين حقيقته للارتباطات كيف يكون كاشفا لها وكيف يكون الارتباطات ممتازا بعضها عن بعض
عنده تعالى اذ سبب العلم ما لم يتميز كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم وعلى الثالث يلزم الدور لان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض عند الباري وامتيازها موقوف على ذوات الممكنات وهذا دور وعلى الرابع لم يحصل الامتياز اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز
الارتباطات وامتيازها على امتياز ارتباطات اخر وهكذا ولا يكون واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات فان امتياز كل موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد
منها بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض والا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال ولا يذهب عليك ما فيه من وجهين الاول على ما قيل ان تلك الارتباطات
من شرائط الانكشاف والقدر الضروري ان يكون مبدأ الانكشاف متميزا عند المدرك ومبدأ الانكشاف حقيقة هو ذاته تعالى وهو متميز والتمايز بين الشرائط
والوسائط ليس بلازم انما اللازم تحققها فتامل والثاني انه لا يلزم الدور على الشق الثالث اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز
الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلف الموقوف والموقوف عليه نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات
موقوفا على امتياز الممكنات يلزم الدور صراحة لعدم الاختلاف ح فافهم والثاني ما اورده بحر العلوم رح حيث قال ان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير منتظرة
في كماله الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعده الا من هو فاقد
القريحة انتهى والثالث ما اختاره احسن المحققين وتوضيحه ان الباري وان كان حقيقته مباينة مع حقائق المعلومات لكنه يجوز ان يكون له مع كل واحد منها
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الخصوصية يكون الباري مبدأ للانكشاف لذلك الممكن ولما كانت هذه الخصوصيات ممتازة بعضها عن بعض
فبحسب امتيازها يمتاز الممكنات ايضا الا ترى ان التصاوير المنقوشة على الجدران مثلا تكون مبدأ الانكشاف لما هي تصاوير له من الجواهر الجسمانية مع تباينها لها
نوعا وجنسا وانما هذا الانكشاف لمناسبة ومشاكلة للتصاوير لها الم تسمع ان كثيرا من الكاملين العارفين يعاينون جميع الاشياء موجودة كانت او معدومة
ماضية كانت او مستقبلة مع الامتياز والكشف التام وان الكاس المصنوع لافلاطون المسمى بجام جهان نما ينكشف به جميع العالم على وجه الامتياز التام فاذا كان
حال الممكنات المتلبسة بالعلائق البدنية والمتدنسة بالادناس الجسمانية كذلك فما هو الحق المنزه عن جميع الادناس والظلمات المانعة عن الامتياز والانكشافات
كيف لا يكون له مناسبة وخصوصية مع كل واحد منها يكون بسببها مبدأ لانكشافها وامتيازها عنده تعالى وربما كان ههنا اشتباه ان تلك الخصوصيات
الكثيرة كيف تنتزع من الذات الاحدية البسيطة الحقة وقد دفعه جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما بما توضيحه انه كما يجوز عند العقل ان يكون الامور
الكثيرة منتزعة عن ذات واحدة بسيطة كالكرة فانها تكون منشأ لانتزاع الدوائر الصغار والكبار والقطبين والمحور فكذلك ذات الباري تعالى

سنه ۱ ... المولود ... سنه ۱۲ ... مولانا غلام یحیی ۱۲ ... سنه ... مولانا عبد العلی ۱۲ ... لعل هذا الثالث والاسلم ...

وان كانت واحدا احدا محضا بسيطا لا كثرة فيه بجهة من الجهات ولكنه يجوز ان يكون مناطا لانتزاع الخصوصيات المختلفة وتكون تلك الخصوصيات المنتزعة عن الذات الاحدية البسيطة متمايزة الاحكام والآثار وليس مدار الكشف على هذه الخصوصيات الانتزاعية بل على الذات الواحدة وانما الخصوصيات روابط وشرائط للانكشاف وهذا تفصيل ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وعليك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع الموصوف انتهى لكن يختلج في القلب ان قياس الباري على الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست ببسيطة بحتا بل له اجزاء مقدارية بخلاف الواجب فانه بسيط محض فلم يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة منتزعة عن الكرة دون الواجب ويمكن ان يقال انا لا نعلم كنه خصوصية بين الواجب والممكن حتى نقول انها انتزاعية او غيرها وهذا مقام التوحيد والتجويز الصرف فيه يكفينا والاستبعاد البحت لا يضر لمدعانا ولا ينفع لمدعاكم والكلام وان افضى الى التطويل لكنه ما خلى عن التحصيل فتدبر وتشكر قال المص وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا هذا القول معطوف على قوله علم الباري تعالى ومثال للمنفي لا للنفي فان علم المجردات عن المادة وهي العقول بانفسها وعلمنا بانفسنا حضوري يكفي فيه مجرد الحضور من غير احتياج الى الحصول كما انه يكفي في علم الواجب سبحانه قوله قال الشيخ في التعليقات آه المطلوب من نقل كلام الشيخ ههنا اثبات ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا من غير تعرض للحصول والحضور والتعليقات اسم كتاب له فتفسير التعليقات بالحواشي المعلقة على موضع من كتاب الشيخ كما وقع من الفاضل البلكني لعله من عدم الرجوع الى ذلك الكتاب قوله في بيان ذلك اي ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا قوله الاشياء آه حاصله ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك سواء كانت مدركة او آلة للادراك سواء كانت مجردات او ماديات لا تخلو من انه اما ان يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمالها انفسها اي لان يحصل هي الكمال لذواتها بالادراك وتحصيل العلوم سواء كان بالواسطة او بغيرها كالمجردات عن المادة من العقول والنفوس آه ويكون وجودها من اول الفطرة والخلقة لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها بها اي لان يكمل بها غيرها ويحصل ذلك الغير الكمال بها بالادراك كالحواس الظاهرة والباطنة فاندفع ما اورد من ان حصر الاشياء في هذين القسمين باطل اذ من الاشياء ما ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها بها كالحجر والشجر وسائر الاعراض الموجودة في الخارج ووجه الاندفاع ان الحصر بالنسبة الى الاشياء التي لها مدخل في الادراك بان تكون آلة للادراك ومدركة لا بالنسبة الى مطلق الاشياء وهذه الاشياء المعدودة مما ليس له دخل في الادراك بالمعنى المذكور فلا تدخل في المقسم فلا يضر خروجها عن الاقسام وح فلا حاجة في الجواب الى العدول عن الحصر كما وقع من احسن المحققين حيث قال ان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال العلم بحسب الوقوع يقول ان الانسان اما ان يوجد بحيث يكون عالما بالفعل او بحيث يكون طالبا للعلم وهكذا فلا ينافيه كون بعض الانسان بحيث لا يكون عالما بالفعل ولا طالبا له انتهى ما وصف بعض الاعاظم الاشياء المنقسمة بقوله المدركة ففيه ان الآلات الجسدانية على ما سيجيء وجودها لا لاستكمال ذواتها بل لاستكمال غيرها وهي النفس فتلك الآلات من اقسام هذه الاشياء المقسمة مع انها ليست بمدركة بل هي آلة للادراك اللهم الا ان يراد بالمدركة اعم من ان تكون مدركة او آلة للادراك مجازا قال العلامة الدواني في شرح الهياكل النور المطلق المدرك على الحواس بمعنى انها آلة للادراك انتهى قوله فالمفارقات آه حاصله ان المفارقات اي المجردات عن المادة وهي العقول مثلا وجودها وخلقتها من بدو الفطرة لتستكمل بانفسها بتحصيل العلوم بالذات والصفات والاغيار سواء كانت تلك العلوم كلية او جزئية لتصير انفسها متشابهة بالاله الحق جل علا كما هو مذهب المشائين قوله فلذلك اي لكون وجودها في ارادة المبدأ الفياض لاستكمال انفسها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من جملة كمالاتها ويحصل بهذا الادراك للمجردات التشبه بالباري تعالى في انه ايضا يدرك ذاته فلو لم تدرك المجردات ذواتها لزم التخلف عما خلقت المفارقات له قوله والنفس آه يعني ان النفس الناطقة التي عرفوها بانها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف خلقتها ووجودها ايضا لاستكمال ذواتها اي لان تكمل هي ذواتها بالكمال العلمي قوله فلذلك اي لكون وجود النفس لاستكمال فانها تشعر هي ذاتها وتدرك هي تلك الذات لان ادراك الذات كمال للنفس اذ يحصل لها بهذا الادراك تشبه بالباري عز اسمه فلو لم تدرك النفس ذاتها لزم التخلف عما خلقت له فقد ومن هذا البيان انكشف ان الباء في قوله بذاتها للتعدية وقوله وتدرك عطف تفسيري على قوله تشعر بذاتها قوله والآلات الجسدانية آه اعلم ان قوله بل لغيرها اضراب عن قوله لا لذواتها وحاصله ان الآلات التي هي منسوبة الى جسد الحيوان وعبارة عن قوى مخصوصة توجد في ذلك الجسد وتكون آلات ووسائط لعلم النفس بالاشياء سواء كانت ظاهرة او باطنة وجودها وخلقتها في علم المبدأ الفياض ليس لاستكمال ذواتها بان تحصل هي لذواتها كمالا من الكمالات بل وجودها وخلقتها لاستكمال غيرها وهو ذو الآلة اعني النفس الشاعرة بان يحصل بسببها كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك الكمال فهي كالجواسيس والخوادم للنفس قوله كالعين مثلا هذا مثال للآلات فان العين آلة توجد في جسد الحيوان وتكون

اي يكون وجود المفارقات لتستكمل نفسها بتحصيل العلوم ١٢ منه

واسطة لان يحصل للنفس كمال وهو ادراك النفس بالمبصرات وانما قال مثلا ليشتمل الحواس الظاهرة والباطنة الاخرى كلها قوله وهي القوة الباصرة الضمير
راجع الى العين وتانيثه باعتبار ان العين من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة
حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسمانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا بالعين هو الجرم المعين اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس كالة بذاته
لا آلة للادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس ولا يلزم حمل القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما هو الثابت في مقامه
وهذه الارادة مجاز لظهور العلاقة ولا باس بالمجاز اذا قام القرينة وتعذر الحقيقة وههنا القرينة قائمة والحقيقة متعذرة كذا قال الفاضل الرام فوري والقوة
الباصرة هي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين قوله فلذلك لا تدرك الخ اي لما كان
وجود الآلات او القوة الباصرة لا لاستكمال نفسها بل لاستكمال غيرها فلذلك لا تدرك الآلات او القوة الباصرة ذواتها بل تدرك غيرها من الاشياء بما في
وجودها وخلقتها الا ان يدرك النفس بواسطتها الاشياء التي لا تحصل للنفس بنفسها وتحصيل الكمال فلو ادركت ذواتها وليس الادراك الا كمالا من الكمالات فيلزم
ان يحصل للآلات كمال وان هذا الا خلاف ما خلقت الآلات لاجله بعد ومن هذا المقام ظهر ما قالوا من ان مناط الانكشاف تجرد المدرك بالفتح والمدرك بالكسر
المادي يكون وجوده من ابتداء الفطرة لتكميل الغير فلو كان مدركا والادراك كمال فيلزم لنفسه كمال وهذا خلاف ارادة الباري من خلقته ذلك المادي قوله وليس
تلك النفس اي وليس مثل الآلات في عدم الادراك لذواتها النفس لانها مستكملة بذواتها ثم اعلم انه يجب ههنا ان يعلم امور الامر الاول انه يفهم من تحرير الحسن المحققين
في هذا المقام انه فهم رجوع ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة الى الغير فعلى هذا يكون تانيث الضمير باعتبار الخبر اذ الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالعبرة للخبر كما هو شائع
في الكتب العربية ويكون المعنى ان الآلات الجسدية كالعين وجودها لا لاستكمال ذواتها بالكمال العلمي بل لاستكمال غيرها بذلك الكمال وذلك الغير هو القوة
الباصرة فيرد عليه ايرادات منها ما اورده ملك العلماء اسلمه الله تعالى وتوضيحه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها
بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك لان حال القوة الباصرة كحال الجرم المخصوص في عدم الادراك فان القوة الباصرة واسطة لاستكمال
النفس وان كانت وساطتها اقرب الى النفس من وساطة الجرم المخصوص فلا يحصل للقوة الباصرة كمال علمي بسبب العين اي الجرم المخصوص حتى يقال ان وجودها
لاستكمال الغير وهي القوة الباصرة ومنها انه يلزم على هذا التقرير ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص صحيحا مع انه خلاف ما تقرر في مدارك
الحكماء ومنها انه يلزم على هذا ان يكون القوة الباصرة عالمة بذاتها لانها صارت مستكملة بالعين اي الجرم المخصوص وكل ما هو مستكمل بالعين فهو عالم
بنفسه فالقوة الباصرة عالمة بنفسها مع ان القوة الباصرة ليست عالمة لنفسها كما تقرر في مقره فان قلت لا نسلم الكبرى لان الاستكمال بالعين علة
للعلم بالاشياء الاخر لا للعلم بنفسه فيجوز ان لا يكون القوة الباصرة عالمة بنفسها ويكون مستكملة بالعين وعالمة بالاشياء الاخر قلت ان الشيء الذي لا يعلم
نفسه كيف يعلم غيره وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره والامر الثاني ان هذا البيان كله اذا كان المراد بوجودها لها الوجود لاستكمالها لذواتها
وبوجودها لغيرها الوجود لاستكمالها غيرها ويحتمل ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبوجودها لغيرها القيام به فالحاصل ان الاشياء التي لها
مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي تكون هي قائمة بانفسها مستقلة في حد ذواتها غير قائمة بموضوع وهو المحل الغير المحتاج الى الحال كالجسم
بالقياس الى الاعراض الحالة فيه او يكون وجودها لغيرها اي تكون هي قائمة بموضوع والاول هي الجواهر والثاني هي الاعراض فالمجردات اي العقول
وجودها لها اي هي جواهر ليست بقائمة في موضوع بل هي موجودة بوجود مستقل على ما هو المقرر في الالهي فلذلك اي لكون المفارقات مجردة عن
المادة وكون وجودها مستقلا غير قائم بموضوع فالمشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تدرك هي انفسها لان آلة العلم وهو حضور المجرد عند المجرد
موجودة فيها والنفس وجودها لها اي هي غير قائمة بموضوع اذ هي ليست بحالة في الجسم بل هي مجردة غير قابلة للاشارة الحسية ولها علاقة بالبدن علاقة
التدبير والتصرف ولا يعلم كنه تلك العلاقة وحقيقتها وليس الاستبعاد من العقل في ان يتصرف شيء في شيء من غير ان يحل فيه الا ترى ان الملك
في يده مفتاح تدبير ممالكه من غير ان يحل الملك في ممالكه فليس تدبير الملك في ممالكه الا بعلاقة خاصة لا نعرفها بالكنه فلذلك اي لكون النفس
مجردة عن المادة وموجودة بوجود مستقل فالمشار اليه ههنا ايضا هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تشعر تلك النفس ذاتها وتدركها والآلات الجسدية
اي القوى لما كانت اعراضا فوجودها ليس لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو الموضوع كالعين اذ المراد به القوة الباصرة
وهي عرض ليست بقائمة بنفسها بل بالغير وهو الموضوع فلذلك اي لكونها غير مجردة وقائمة بالغير لا بانفسها لم تدرك الآلات ذواتها وليس مثل الآلات
حال النفس ولا يذهب عليك انه على ما قررنا لا يرد ما قال بعض الاعاظم رح فانه ان ضمير هي في قوله هي القوة الباصرة راجع الى الغير فلا يجوز ان يراد بوجودها لها

الامر الاول
الامر الثاني

قیامها بانفسها وبوجودها بالغیر او قیامها بالغیر لانه علی هذا یکون معنی العبارة ان الآلات الجسدانیة کالعین بمعنی الجرم المخصوص وجودها لالذواتها فلیست قائمة بانفسها بل وجودها بالغیر فتکون قائمة بالغیر وذلک الغیر هی القوة الباصرة فقط فیلزم ح ان یکون العین بمعنی الجرم المخصوص قائمة بالقوة الباصرة وهو مع وجه عدم الورود ارجاع ضمیرها الی العین لا الی الغیر حتی یلزم قیام العین بالقوة الباصرة فان قلت کیف یصح ارجاع الضمیر الی العین فان العین لیس مستعملا عندهم بمعنی القوة الباصرة قلت لامشاحة فی المجاز ولا یشترط فیه سماع الجزئیات ویمکن ان یدفع ذلک الایراد بان ضمیرها راجع الی الآلات وقولنا مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله کالعین مثال للمنفی ای لذواتها والمعنی ان الآلات الجسدانیة وهی القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها ای لیست هی قائمة بانفسها کالعین بمعنی الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها للغیر ای هی قائمة بالغیر وهو محالها فلا یلزم ان یکون العین بمعنی الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة ثم اعلم انه کما قلنا فی الموضعین ان المشار الیه هو مجموع الامرین والتفریع علیهما بوجهین الوجه الاول انا لو جعلنا المشار الیه عدم قیام المفارقات والنفوس بالموضوع ونجعل التفریع علیه فقط ویکون هو مناط الادراک فیلزم ان یکون الجواهر المادیة کالاشجار والجماد مدرکة لذواتها لان مناط الادراک هو عدم القیام بالموضوع موجود فیها ایضا مع انه لیس کذلک فلما جعلنا المشار الیه مجموع الامرین لا یلزم کونها مدرکة اذ ح مناط الادراک عدم القیام بالموضوع والتجرد عن المادة وعدم القیام بالموضوع وان وجد فی الجواهر المادیة لکن لیس التجرد فیها فلا یلزم ان تکون مدرکة لذواتها ثم الواجب علینا ان ننبه علی اغلاط الفاضل البکنی فی هذا المقام فاستمع انه قال ولان البداهة شاهدة بان مناط الادراک انما هو حضور شیء عند شیء وترتبه علی التجرد والقیام بنفسه انما هو اتفاقی کیف ولو کانت الجواهر المادیة کلها والاعراض باسرها بحیث یحضر عندها الاشیاء کانت مدرکة فلا یصح التفریع علی مجموعهما انتهی ولا یخفی علیک ههنا ان کون حضور شیء عند شیء مناط الادراک مم واما شهادة البداهة فغیر مقبولة قال بحر العلوم رح ان مناط الانکشاف فی المفارقات علی التجرد عن الموضوع والمادة والجواهر المادیة لما کانت غیر مجردة عن المادة والاعراض لما کانت غیر قائمة بانفسها فلا تکون صالحة لان یحضر عندها الاشیاء ثم اعترض ذلک الفاضل بما حاصله ان المکان بمعنی البعد المجرد عن المادة ذهب الاشراقیون الی وجوده فی الخارج بنفسه فمناط الادراک ای التجرد والقیام بنفسه موجود فی ذلک البعد عندهم فیلزم ان یکون ذلک البعد مدرکا لنفسه مع انه لم یقل به احد وقیل ان الکلام ههنا علی طور المشائین الذین ینفون بوجود ذلک البعد المجرد عن المادة والشیخ الرئیس ایضا من زمرة المشائین فمادة النقض لیست ثابتة عند المشائین ولو سلمنا فنقول ان المراد بالمجرد لعل ان یکون مجردا بالتجرد التام والمکان بمعنی البعد المجرد ظرف للاجسام ومکان لها فاین التجرد التام فتامل الوجه الثانی انه ثبت فی مقامه ان الحکم اذا کان علی المشتق فماخذه یکون علة للحکم کما فی قوله تعالی الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما وقوله علیه السلام البخیل بعید من الجنة والمومن لیس بلعان فالحکم فی القول الاول علی الزانیة والزانی بالجلد وفی الثانی علی السارق والسارقة بقطع الید وفی الثالث علی البخیل بالبعد عن الجنة وفی الرابع علی المومن بعدم اللعانیة فیدل هذا الحکم علی ان علته هو ماخذ المحکوم علیه اعنی الزنا والسرقة والبخل والایمان فالحکم فی هذا القول هو الادراک فی تدرک ضمیر یرجع فی موضع الی النفس فالمفارقات فی موضع الی المفارقات العالیة والنفوس المجردة محکوم علیها وتدرک محکوم به فیکون الکلام ان المفارقات تدرک ذواتها والنفس تدرک ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف فالمحکوم علیه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فیکون علة ومدار الحکم وهو الادراک فیکون المفارقة جزءا من المشار الیه هو المطلوب فاندفع ما قال الفاضل البکنی من ان فی جعل التفریع علی مجموع التجرد والوجود لذاته لا علی الاخیر فقط تکلفا بعیدا ووجه الاندفاع انه لیس فی هذا الجعل تکلف لتوافقه لما تقرر فی مقامه والامر الثالث انه یحتمل ان یکون المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها للغیر حضورها عند غیرها فمحاصل الکلام ان الاشیاء التی لها مدخل فی الادراک اما ان یکون وجودها لها ای حضورها عند ذواتها بان تکون تلک الاشیاء حاضرة عند نفسها ولا تکون غائبة عن نفسها واما ان یکون وجودها للغیر ای حضورها عند غیرها بان تکون تلک الاشیاء حاضرة عند الغیر لا عند نفسها فالمفارقات ای العقول وجودها لها ای هی حاضرة عند نفسها ولیست بغائبة عنها العدم کونها غیر مستقلة الوجود فلذلک ای لحضورها عند ذواتها تدرک ذواتها اذ التعقل والادراک انما هو حضور المعلوم عند المجرد المدرک وهنا تحقق حضور العقول عند نفسها فیتحقق منشاء التعقل تحقق التعقل والادراک ایضا والنفس ایض وجودها لها ای حضورها عند ذواتها فلذلک تشعر بذاتها وتدرکها کما التحقق میزان العلم وهو حضور المعلوم عند المجرد والصورة الجسمیة لما کانت قائمة بالغیر فلا تکون ذاته ولا الاشیاء الاخر حاضرة عندها والمادة لعدم محوضة فعلیتها لا یکون ذاتها ولا ذات شیء آخر حاضرة لدیها ولما کانت المادة والصورة کذلک فالمرکب منهما قطعا لا یکون حاضرا عنده فالآلات الجسدیة کالعین مثلا وهی القوة الباصرة لما کانت اعراضا ممتدة وتعینها بتعین المحل صارت غیر مستقلة الوجود وما لا یستقل

منه مولانا عبد العلی قدس سره ۱۲

منه المولوی عماد الدین رحمه الله تعالی ۱۲

وجوده لا يحضر عنده شيء والمشتقات كل جزء منها غائب عن الآخر فلا حضور له اصلا فوجودها ليس لذواتها اي ليس حضورها عند نفسها بل وجودها لغيرها وهي حضورها عند غيرها وهي النفس فلذلك لا تدرك الآلات ذواتها ولا الاشياء الاخر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مناط الحضور على الاستقلال والتجرد على ما تقرر عندهم وكلاهما منتفيان في الآلات فاين الحضور وليس مثل الآلات في عدم الادراك النفس لان منشاء العلم متحقق في النفس بخلاف الآلات ثم اعلم انه ذهب الفاضل السيالكوتي بعد الاقرار بان المراد بوجودها لذاتها ولغيرها الحضور عند نفسها وعند غيرها الى ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي والنفي والضمير في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة والمعنى ان الآلات الجسدية وهي القوة الباصرة مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها كما ان محال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند انفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها للغير وهي النفس وفيه ان ما ذهب على الظاهر من هذا المذهب من التكلفات احدها الاحتياج الى ان يقدر لفظ مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة وثانيها ان الكلام واضح في التمثيل فحمله على التشبيه خلاف المتبادر وثالثها انه لو كان المطلوب للشيخ التشبيه ليقدم التمثيل اعني القوة الباصرة ويؤخر التشبيه اعني كالعين ويقول هكذا والآلات الجسدية كالقوة الباصرة وجودها لا لذواتها كالعين قوله وقد زاد عليه آه اعلم انه لما كان مطلوب المحشي من نقل كلام الشيخ الرئيس اثبات ان علم العقول بانفسها والنفوس بانفسها علم حضوري لا حصولي وثبت من كلامه السابق ان لها علما بانفسها من غير تعرض لان يكون ذلك العلم حصوليا او حضوريا فقد زاد المحشي على النقل ما يدل على ان علمها بانفسها حضوري وقال وقد زاد عليه الخ وحاصله انه زاد الشيخ على ما قال سابقا في موضع آخر من كتابه يعني التعليقات قوله ان وجد اثر من ذاتي آه لما كان عبارة الشيخ هذه معقدة فنفصلها فاقول اولا ان قوله ان وجد بصيغة المجهول وقوله اثر مفعول ما لم يسم فاعله لوجد ولفظ الذات في قوله من ذاتي وفي ذاتي وذاتي ولذاتي وسوا ذاتي مضاف الى ياء المتكلم وقوله كنت ادرك مع متعلقاته جزاء ان وجد وقوله لم يحتج مع متعلقاته جزاء لقوله اذا كان وجودي وقوله في بعد قوله اثر آخر بالتشديد بادغام ياء كلمة في في ياء المتكلم وثانيا ان حاصلها ان علم النفس نفسها حضوري ليس بحصولي اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادرك زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما بطلان اللازم فبما قاله الشيخ بقوله ان وجد الخ حاصله انه لو وجد وحصل اثر اي صورة من ذاتي في ذاتي حين ادراكي لذاتي ادرك ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي في ذاتي كما ادرك شيئا آخر غائبا مني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء اثر يعني صورة في ذاتي ولما كان المتوهم ان يتوهم من هذا الكلام انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن آه يعني لكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت مني بسبب ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجدانه مني في تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب ان يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة واٰلة لكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي وحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر اي صورة مني في سوى ذاتي فيحضر فاتي عند ذاتي تبعية الصورة لان الحضور موجود فيكفي للعلم والحاجة الى الاثر فيما لا يكون المعلوم حاضرا عند العالم ففي ادراكي شيئا آخر ما وقعت الحاجة الى الصورة الا ان ذلك الشيء قبل حصول الصورة كان غائبا مني وبعده صار موجودا في فعلم بخلاف ذاتي لانها حاضرة عند ذاتي بدون حصول الصورة فلا حاجة الى حصولها ولما بطل اللازم فبطل الملزوم وهو حصولية علم النفس نفسها فثبت حضوريته وهو المطلوب وبتفصيلنا هذا ظهر انخساف ما توهم البعض من ان الاثر اي الصورة حاصل في ادراكي لذاتي الا انه لا تاثير لذلك الاثر ووجهه انه لا حاجة الى ان يوجد الاثر ويحصل مني في فلا يحصل ثم اعلم انه اعترض ههنا القاضي السنديلي بالتفصيل ان ههنا شيئين الاول وجود الاثر اي الصورة الذي حصل لنفسي من نفسي وبسببه حضر نفسي عند نفسي والثاني حضور نفسي لنفسي من غير متابعة الغير وبينهما فرق بعيد فيجوز ان يكون مدار الانكشاف هو الاول اي حصول الصورة دون الثاني اي حضور الذات بذاتها فلابد في علم الذات بذاتها من حصول الصورة واجاب عنه المحقق البهاري بما توضيحه ان هذا الجواز ترجيح المرجوح وهو حضور النفس عندها بواسطة الصورة الذي هو ضعف طرق الانكشاف على الارجح والاقوى وهو حضور النفس عندها بلا واسطة فيكون هذا الترجيح بعيدا عن الانصاف وان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون مناط العلم هو قيام المعلوم وحلوله في النفس وهذا في حضور النفس عندها مفقود فلا يحصل لها العلم بذاتها فازحه بان قيام المعلوم وحلوله في النفس ليس مدارا للعلم للنفس الا بسبب حضور المعلوم عند النفس بسبب هذا القيام والحلول واذا كان حضورها عندها فلا حاجة الى القيام والحلول فتدبر واعلم انه اراد المحشي ان يبين الفرق بين قولي الشيخ في موضعين من التعليقات فقال في الحاشية المنهية ما قال اي ولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه

حصولیا او حضوریا و ما قال ثانیا یدل علی ان علمنا بانفسنا علم حضوری انتہت وفی بعض النسخ ما قال ثانیا یدل علی ان علمها بانفسها الخ فالضمیر یرجع اجمالا الی المجردات و توضیحہا ان القول الاول من الشیخ دال علی ان للمجردات علما بانفسها فقط ولا یفہم منہ ان ہذا العلم حصولی ام حضوری اما علی التفسیر الاول بذلک الکلام فلانہ ثبت منہ ان وجود المجردات لاستکمالہا لا نفسہا و حصول العلم بای نحو کان من انواعہ کمال فقد ثبت حصول العلم لہا من غیر خصوصیۃ بالحصولی والحضوری واما علی التفسیر الثانی فلانہ ثبت منہ ان للمجردات علما بانفسہا لکونہا مفارقات ولکون وجوداتہا استقلالیۃ غیر قائمۃ بموضوع ولا یلزم منہ حضوریۃ ہذا العلم واما علی التفسیر الثالث فلانہ ثبت منہ ان المجردات حاضرۃ عند ذواتہا فتدرک ذواتہا وہذا لا یثبت حضوریۃ ہذا الادراک ما لم ینضم الیہ انہ اذا کان حضورہا عند ذواتہا بالاصالۃ لم یحتج فی ادراکاتہا لذواتہا الی حصول صورہا فیہا لوجود اقوی مدار الانکشاف فافہم ما قال بحر العلوم رحمہ من ان الکلام الاول یدل علی التفسیر الثالث علی ان علم المجردات بانفسہا حضوری وبالجملۃ الکلام الاول لا یدل علی کون علم المجردات بانفسہا حضوریا والکلام الثانی من الشیخ یدل علی ان علمنا بذواتنا حضوری لانہ لما لم یوجد اثر ای صورۃ سوی ذاتی فی ذاتی فلا یکون علمنا بذواتنا حصولیا اذ الحصولی یکون بوجود الاثر ای الصورۃ المغایر للمعلوم فیکون حضوریا فثبت الفرق بین کلامیہ بلا تعسف ثم اعلم ان التقریر الذی ہو جار فی کون علمنا بانفسنا حضوریا جار فی کون علم المجردات بانفسہا حضوریا ثم اعترض ہہنا بعض الاعلام رحمہ بالمحصل ان القول الاول من الشیخ وان لیس دالا صراحۃ علی ان علم المجردات بانفسہا علم حضوری الا ان ذلک القول یستلزمہ اذ ثبت من ذلک القول ان للمجردات علما بانفسہا ولا شک فی ان العلم لیس الا بحضور المعلوم عند الذوات المجردۃ العالمۃ ولما کان فی علم المجردات بانفسہا انفسہا حاضرۃ عندہا فصار ہذا العلم حضوریا فثبت الحضوریۃ فلا یصح ما قال المحشی فی المنہیۃ ما قال اولا الخ ولا یذہب علیک انہ ثبت من الکلام الاول ان للمجردات علما بانفسہا وسلمنا ان العلم لیس الا بحضور المعلوم عند الذوات المجردۃ العالمۃ الا انا نقول ان الحضور یطلق علی المعنی الاعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بدون الواسطۃ فالعلم بہذا المعنی یشمل بکلا قسمیہ الحصولی والحضوری فلا یکون الکلام الاول مثبتا لحضوریۃ علم المجردات بانفسہا والکلام الثانی لما نفی فیہ الحصول فہو صریح فی کون علمہا بانفسہا حضوریا ثم ینبغی ان یعلم انہ قال حسن المحققین قدس سرہ المقصود ہہنا اثبات ان علم المجردات بانفسہا علم حضوری و علم النفس بذاتہا ایضا علم حضوری فالکلام الذی نقل من الشیخ اولا استشہاد للمقصودین والذی نقل ثانیا للمقصود الثانی انتہی وفسر حسن المحققین الکلام الاول بما یقرب بالتفسیر الاول المذکور منا سابقا واعترض علیہ بعض الفضلاء رحمہ باعتراضین الاول ان الکلام الاول بناء علی التفسیر الاول لا یدل علی ان للمجردات علما حضوریا بانفسہا وللنفس ایضا علما بنفسہا حضوریا اذ ثبت منہ ان وجود المجردات والنفس لاستکمالہا لا لانفسہا والعلم کمال فتدرک ذواتہا فلا یدل ہذا الا علی ان للمجردات والنفس علما بانفسہا مطلقا سواء کان حضوریا او حصولیا فلیس الکلام الاول استشہادا للمقصودین ویمکن ان یجاب عنہ بان معنی کلام الشیخ الواقع فی الکلام الاول فالمجردات وجودہا لہا والنفس ایضا وجودہا لہا یحتمل ان یکون ان وجود المجردات والنفس لتکمیل ذواتہا بالکمال العلمی بدون دخل الصورۃ التی تکون فی العلم الحصولی فعلی ہذا یکون ادراک المجردات والنفس بانفسہا حضوریا وان اختلج فی صدرک ان ما قال حسن المحققین من انہ بالکلام الاول ثبت حضوریۃ علم المجردات بانفسہا مخالف لکلام المحشی فی حاشیۃ الحاشیۃ لانہ قال فیہا ان کلام الشیخ الاول یدل علی ثبوت علم المجردات بانفسہا من غیر خصوصیۃ بالحصولی او الحضوری فازحہ بانہ لیس غرض حسن المحققین انطباق کلام المحشی علی حاشیۃ الحاشیۃ بل مقصودہ ان الکلام الاول من الشیخ یحتمل ان یثبت منہ حضوریۃ علم المجردات بانفسہا ولا ینافیہ احتمال المعنی المثبت لمحض العلم کما ذہب الیہ المحشی والثانی ان الکلام الثانی من الشیخ انما یدل علی کون علمنا بانفسنا حضوریا لکنہ یدل علی کون علم المجردات بانفسہا حضوریا اذ ہذا الکلام فی علم المجردات بانفسہا ایضا جار کجریانہ فی علم النفس بذاتہا فما قال حسن المحققین من ان الکلام الذی نقل ثانیا استشہاد للمقصود الثانی سخیف والجواب ان ہذا القول من حسن المحققین مبنی علی ظاہر الکلام الثانی فانہ یدل ظاہرا علی ان علم النفس بنفسہا حضوری لا علی ان للمجردات علما حضوریا بانفسہا فتدبر قولہ حاصلہ آہ ای حاصل ما نقل عن الشیخ اولا وثانیا وخلاصتہما لا حاصل الکلام الثانی فقط کما توہم قولہ ان التعقل ہو آہ ہذا خلاصۃ الکلام الاول اما علی التفسیر الاول فلانہ ثبت منہ کما سبق ان وجود المجردات والنفس لاستکمال انفسہا بتحصیل العلوم سواء کانت حصولیۃ او حضوریۃ فلکون المفارقۃ وجودہا لاستکمال انفسہا تدرک ذواتہا فعلم ان التعقل للشیء وادراکہ لیس الا حصولہ ووجودہ وتحققہ للذات المجردۃ وحضورہ عندہا سواء کان بواسطۃ الصورۃ الماخوذۃ من ذلک بعد تجریدہا عن المشخصات کما فی علمنا بزید فانہ حاضر عندنا بواسطۃ حصول صورۃ المتحدۃ معہ عندنا او بدون تلک الواسطۃ کما فی علمنا بذواتنا وصفاتنا واما علی التفسیر الثانی فلانہ ثبت منہ ان المجردات والنفس موجودۃ بوجود مستقل غیر قائم فی موضوع

مجردة عن المادة ولذا تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حصول الشئ عند الذات المجردة سواء كان بالواسطة او بدونها واما على التفسير الثالث فظاهر لا توهم من ان عدم انطباق هذا الحاصل على التفسير الاول لكلام الشيخ ظاهر غاية الظهور مردود والتحقيق ان الاشياء قد تكون مقارنة بالمادة ولواحقها الخارجية كزيد فانه مقارن بوضع خاص واين مخصوص وكيف معين ومقدار متشخص وهذه العوارض خارجة عن الطبيعة الانسانية وقد لا تكون كذلك كالمجردات عن المادة والعلم الذي يتعلق بالشئ الاول لا يكون الا احساسا والمعلوم محسوسا ملموسا او مبصرا او مذوقا او مسموعا وغير ذلك والعلم الذي يتعلق بالشئ الثاني يسمى تعقلا والمعلوم معقولا والشئ الثاني قد يكون مجردا عن المادة ولواحقها بحسب ذاته في الخارج والذهن كموضوع العلم الالهي بالمعنى الاخص وهو ما لا يفتقر موضوعه الى مادة ولا يقارنها ايضا اصلا وليس هو الا الله والعقول العشرة وقد يكون مجردا عنها بحسب العمل القليل بان كان في وجوده الخارجي محتاجا الى المادة وفي الذهن لا بل العقل يجرده عنها كموضوع علم الرياضي فانه محتاج الى المادة في وجوده الخارجي لا الذهني فان القوة العاقلة تجرده عن المادة ومن المقرر في مقره ان الامور الخارجية لا تعرض للاشياء الا بتوسط الاستعدادات لا لذواتها والا لم تكن خارجية وثبت في موضعه ان منبع الاستعدادات كلها هو الهيولى لا الصورة الجسمية فكل ما هو معروض للعوارض اللاحقة مادي بلا شبهة والمادة من لوازمها الظلمة والكدرة والعلم انما هو تميز الشئ عن جميع ما عداه فما دام ذلك الشئ مخلوطا بالعوارض لا يكون معلوما بل يكون في ظلمة فالمعلوم لا بد له من التجرد اما التام كما في المعقول او الناقص كما في المحسوس باحدى الحواس ولما اختلف مراتب التجريد يختلف الادراكات فالبصر يجرد صورة المعلوم عن المادة لا عن عوارضها كاللون الخاص والوضع المعين وغيرهما والخيال يجردها تجريدا زائدا على تجريد البصر لا بالكلية والقوة العاقلة تجرد الصورة تجريدا تاما بحيث لا يبقى اللبس اصلا وهذه المراتب في جانب المعلوم وكذا لا بد للعالم من ان يكون مجردا عن المادة فعلم ان مناط العاقلية والمعقولية على كون الشئ مجردا فتدبر فان قلت ان التعقل يجب فيه التجرد التام ومطلق الادراك لا يجب فيه التجرد التام بل نحو من التجرد فعلى هذا لا بد للمحشي من ان يقيد قوله للذات المجردة بالتجرد التام قلت المطلق ينصرف الى الفرد الكامل كما هو من القواعد المقررة فالتجرد الواقع في قوله للذات المجردة محمول على التجرد التام الكامل فان قلت يفهم من هذا التحقيق ان الحواس ايضا تكون مدركة والمذكور في تعليقات الشيخ ان المدرك ليس الا النفس قلت المراد بالادراك ههنا الادراك على سبيل المجاز وبالادراك المذكور في التعليقات الادراك على سبيل الحقيقة لهذا قال الفاضل الزام فوري قوله فالمجردات آه هذا حاصل الكلام الثاني من الشيخ الدال على حضورية علم المجردات بانفسها والنفس بنفسها والحاصل ان المجردات لما كان وجودها لاستكمال انفسها وحضورها عندها بلا واسطة الغير وهي الصورة يكون تعقل المجردات لانفسها ايضا اي حضوريا بذواتها لا بغيرها وهي الواسطة كالصورة اذ التعقل بالحضور والمجردات لما كانت حاضرة عندها فلا تفتقر في تعقلها بذواتها الى امر آخر خارج عنها فيكون هذا التعقل حضوريا لا حصوليا فانكشف من هذا البيان ان يكون من الافعال الناقصة وقوله تعقلها اسمه وقوله بذواتها خبره فما قال الفاضل اللبكني من ان يكون تامة اي يوجد ويثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل بواسطة الباء والمعنى ان التعقل لما كان عبارة عن حضور الشئ عند الذات المجردة وقد تحقق في المجردات حضورها عند ذواتها المجردة كان هذا الحضور بعينه تعقلها بذواتها ايضا وح ثبت لها مطلق ادراكها لانفسها فهذا اشارة الى حاصل الكلام الاول انتهى بحاصله مستبعد فانصف ثم قال الفاضل اللبكني معترضا على من جعل هذه الشرطية حاصل الكلام الثاني وقال ان يكون ههنا من الافعال الناقصة ما حاصله ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل سواء كان هذا التعقل حضوريا او حصوليا فهو لا يستلزم ان يكون تعقلها بذواتها حضوريا فلا بد لاثبات الحضور من نفي الحصول واعتبار العينية الصرفة بين العلم والمعلوم كما هو شان الحضوري واما بدون هذا النفي والاعتبار فالشرطية في حيز المنع ولو سلم ان وجود المجردات لانفسها مستلزم لكون تعقلها بذواتها حضوريا فيلزم ان يكون الكلام الاول ايضا دالا على حضورية علمها بانفسها لانه يفهم منه ايضا ان وجود المجردات لانفسها مع ان المحشي ذكره في حاشية الحاشية اقول وبالله التوفيق انا لا نم ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل مطلقا بل هو مدار لكون تعقلها حضوريا فعلى هذا لا حاجة في اثبات الحضور الى انضمام نفي الحصول واعتبار العينية المحضة بين العلم والمعلوم وما قال على تقدير التسليم فهو كما ترى اذ محصول الكلام الاول ان تعقل الشئ وادراكه ليس الا وجوده عند الذوات المجردة وحضوره عندها اعم من ان يكون هذا الحضور بدون واسطة الصورة او بها الاول كما في الحضوري والثاني كما في الحصولي فلا يلزم من هذا حضورية علم المجردات بانفسها ومحصل الكلام الثاني ان المجردات لما كان وجودها لذواتها وحضورها عندها بلا واسطة الصورة يكون تعقلها بذواتها بلا دخل للواسطة وليس هذا الا شان الحضوري فتدبر قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه هذا متفرع على قوله لما كان الخ وموافق لما قال الشيخ في التعليقات والحاصل ان تعقل المجردات بذواتها بالمعنى المصدري اللغوي الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن هو عين وجود المجردات لها وحضورها عندها لان علم المجردات بالاشياء الغائبة عنها عين حصول صور تلك الاشياء فيها وحضورها عندها

وما التعقل للمجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو المعنى الاصطلاحي فليس هو الا عين ذوات المجردات المجردة عينية بالذات و بالاعتبار لان الحاضر عند
المدرك ذواتها المجردة لا صورها فكما ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك في علم المجردات بالاشياء الغائبة هو عين صورها الحاصلة في تلك المجردات كذلك ان
التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك عين المعلوم بلا توسط امر آخر هو المعتبر في العلم الحضوري فيكون علمها بذواتها حضوريا فثبت ما ادعى اليه المص في المتن من ان
علم المجردات والنفس بانفسها حضوري بقي شيء يجب التنبيه عليه وهو ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف عين ذواتها المجردة لانها مبدأ الانكشاف والمحشي المدقق
لم ينبه احالة على ما سبق من ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف متحد مع الحاضر عند المدرك في الامور الممكنة فان قلت لما كان تعقل المجردات بالمعنى المصدري
عين وجودها لما فيلزم ان يكون علم المجردات بكون وجودها لما عين علمها بعلمها مع انه ليس كذلك قلت ليس المراد بالعينية ان يكون بينهما حمل اولي حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد بعينية التعقل بالمعنى المصدري بوجودها كون الحمل بينهما حملا بالذات فلا يلزم المحذور قوله وما ينبغي ان يعلم آه جواب سوال مقدر تقرير
السوال انه لما قال المحشي فيما سبق ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ففهم منه انه لا تغاير بين العالم والمعلوم فان الحاضر عند المدرك
معلوم وذواتها المجردة عالمة مع ان وجود التغاير بين العاقل والمعقول بحسب الحيثية ظاهر اذ العاقل هو الامر المجرد من حيث انه يحضر عنده امر مجرد آخر والمعقول
هو الامر المجرد من حيث انه يحضر هو عند الامر المجرد الآخر فيحصل التغاير بين العاقل والمعقول بهذه الحيثية وتقرير الجواب موقوف على تمهيد مقدمة هي ان التغاير على
قسمين احدهما التغاير حقيقة وثانيهما التغاير اعتبارا والاول عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الحقيقة والماهية وهو بين العاقل والمعقول ههنا لا يتصور الا بان يكون
العاقل هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه اي المجموع والمعقول هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه يعني المجموع بان يكون الحيثيتان داخلتين ومعتبرتين في
حقيقتي العاقل والمعقول ومفهوميهما اي ذاتيهما والثاني عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الاعتبار واللحاظ فقط لا بحسب الحقيقة والذات كما في الشخص فان
حيثية الاكتناف والاقتران بالعوارض في الشخص في اللحاظ وعنوان الاشخاص فقط لا في الملحوظ فبين مصداق الشخص والكلي اي ليس التغاير الا بالاعتبار لا بالذات
وهذا التغاير لا يتصور بين العاقل والمعقول الا بان يكون العاقل عبارة عن الامر المجرد فقط لكن ذلك الامر ملحوظا بتلك الحيثية المأخوذة معه والمعقول عبارة عن
الامر المجرد فقط لكن هذا الامر ملحوظا ايضا بتلك الحيثية المأخوذة معه فيكون الحيثيتان معتبرتين في اللحاظ والتعبير ولا تكونان داخلتين في حقيقتي العاقل والمعقول
ومفهوميهما اي ذاتيهما واذا مهدت هذا فنقول انه في علم المجردات والنفس بانفسها ليس التغاير بين مصداق التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك وبين مصداق المعقول كما هو الظاهر وتنبه
عليه الشيخ بقوله ان وجدا آخر وكذا ليس بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير ههنا اي في علم المجردات بانفسها والنفس بذاتها لا حقيقة ولا اعتبارا فقوله ههنا
اشارة الى علم المجردات والنفس بانفسها لا الى العلم الحضوري مطلقا اذ في صورة علم النفس بصفاتها الانضمامية ليس الاتحاد بين العاقل والمعقول لكون
العاقل نفسا والمعقول صفة تامة مع ان هذا العلم ايضا حضوري فلا يصح نفي التغاير بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري مطلقا قوله اذ ليس ههنا آه دليل على
انه ليس ههنا بين العاقل والمعقول تغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم اولا ان للحيثية ثلث اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر
المحيث بل تكون موكدة لاطلاق ذلك الامر او تكون مفيدة لذلك المفهوم وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم الزائد معتبرا بحيث يكون الحكم الذي
ترتب على ذلك الامر المحيث مرتبا على مجموع ذلك المحيث والحيثية او يكون ذلك المفهوم الزائد خارجا بان لا يكون الحكم المرتب على المحيث متعلقا بالمجموع بل
بالمحيث فقط فالاولى هي الحيثية الاطلاقية وهي لا تغير ذات المحيث ولا احكامها كما يقال الانسان من حيث هو انسان حيوان فهذه الحيثية الاطلاق
المحيث اي الانسان ولا تغير ذات الانسان ولا تجعله امرا آخر ولا تغير احكامها ايضا بل هي للبيان الصرف والثانية هي الحيثية التقييدية وهي تغير ذات
المحيث واحكامها كما يقال الصورة الحاصلة في الذهن من حيث كونها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد وتغير
ذات الصورة الحاصلة لانها عند عدم هذه الحيثية في مرتبة المعلوم واذا اخذت هذه الحيثية فصارت علما فتغير الاحكام ايضا اذ كان يحكم عليها بانها معلوم
ويحكم عليها الآن بانها علم والثالثة هي الحيثية التعليلية فتغير احكام المحيث دون ذاته كما يقال زيد كريم من حيث انه عالم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد
على المحيث اعني زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على مجموع المحيث والحيثية وهي لا تغير ذات المحيث فما جعلت زيدا شخصا آخر لان زيدا كما كان
زيدا قبل هذه الحيثية فكذا بعدها ولكن تغير احكام المحيث لانه عند عدم هذه الحيثية لا يحكم على زيد بانه كريم واذا اخذت هذه الحيثية فحكم على زيد بانه
كريم وثانيا ان حاصل الدليل انه ليس ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها بين العاقل والمعقول حيثية تقييدية موجبة للتكثر الذاتي
فان الحيثية التقييدية الموجبة للتكثر هي المعتبرة في المعنون او في العنوان قبل تحقق المصداق والمفروض ان في علم المجردات
والنفس بانفسها المجردة والنفس بذاتيهما حاضرتان عندهما فاتحد العاقل والمعقول فينتزع العقل تلك الحيثية بعد تحقق مصداق العاقل

٤ قوله رفيه نشاء حسب نفس ذات الموضع بالحيثية ذاتها وبعينه سوى ذلك كان نفسها التعقل بالمعنى المصدري موجودا بالفعل ١٢ منه

٥ قوله هذا التشكيل تفصيل دليل كون العقل ان الحيثية ليست بجزء من العلم بل تعقيد سمة معتبرة فيه على ١٢ منه بعنايته تعالى

والمعقول ام هو واحد فان مصداق العاقل هو ذات المجرد والنفس من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات اعم من ان تكون معتبرة في الملحوظ او الملحوظ
وتلك الذات مع قطع النظر عن الحيثيات حاضرة عندها وكلما هو حاضر عند المدرك فهو المعقول فالعاقل والمعقول متحدان لا تغاير بين مصداقيهما الا باعتبار
تلك الحيثية التكثير فثبت عدم التغاير بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها وهذا كما قال الشيخ في الهيات الشفاء انه تعالى عاقل ومعقول
في علمه بنفسه ولا يوجب هذا ان يكون الواجب اثنين في الذات او في الاعتبار اذ لا تغاير بين العاقل والمعقول هناك فان قلت فالحيثية الماخوذة مع العاقل
والمعقول اذا لم تكن تقييدية فهي اطلاقية ام تعليلية لان الحيثية منحصرة في هذه الثلث قلنا ان تلك الحيثية تعليلية اذ الامر المجرد عاقل من جهة انه يحضر عنده مجرد
ذلك الامر المجرد ومعقول من جهة انه حضر عند مجرد فوصف العاقلية والمعقولية انما ثبتا للامر المجرد بجهة هاتين الحيثيتين قوله ومن ذهب آه اعلم انه اعترض الامام الرازي
على قولهم المشهور من ان العلم والعالم والمعلوم في علمنا بذواتنا الذي هو علم حضوري امر واحد بوجهين الاول انه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم
والمعلوم في علمنا بذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا لا يخلو اما ان يكون نفس ذاتنا بان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم وعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا بناء على الاتحاد المذكور وعين عين الشيء عين ذلك الشيء فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهلم جرا او يكون غير ذاتنا وهذا على تقدير
عدم تسليم الاتحاد المسطور فعلى الاول يلزم التسلسل وهو باطل وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور والثاني ان حضور شيء عند شيء نسبة وكل نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
فحضور شيء عند شيء يقتضي تغايرهما كالايجاد لانه نسبة يقتضي تغاير الموجد بالكسر والموجد بالفتح واجاب المحقق الطوسي عن الاعتراض الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع مادام المعتبر يعتبر فغاية ما لزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بمستحيل
لكونه منقطعا بانقطاع الاعتبار كما في اللزومات فان لزوم الملازم لازم للملزوم ولزوم لزوم اللازم ايضا لازم للملزوم وهكذا وعن الاعتراض الثاني بان تغاير
الطرفين المنتسبين بالاعتبار كاف في النسبة وهو الحضور كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وما اشتهر من الاتحاد بينهما فهو بحسب الذات بخلاف الايجاد فانه يستدعي
تقدم الموجد بالكسر على الموجد بالفتح فهذا الكلام من المحقق الطوسي نص واضح على ان بين العاقل والمعقول تغايرا في علمنا بذاتنا وتبعه المحقق الدواني حيث قال
في الحاشية القديمة على شرح العلامة القوشجي لتجريد الطوسي توضيحه ان في علم النفس بذاتها فرقا بين العاقل والمعقول بالحيثية التقييدية فان موضوع العالمية ٥٧
ذاته التي تصدق عليها العالم مغاير لموضوع المعلوم اي ذاته التي تصدق عليها المعلوم بالاعتبار لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد عالمة وهي من حيث
انها مجرد حضرت بذاتها عند المجرد الآخر معلوم وهذا التغاير كتغاير المعالج والمعالج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية كالحسد وغير ذلك معالجة بالكسر من
حيث انها تعالج ولها قوة فعلية وهي معالجة بالفتح اي مستعلجة من حيث انها تعالج وتقبل العلاج ولها قوة انفعالية قوله الى فلك اي الى ان مصداق العاقل
والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها متغايران بالاعتبار متغايران بالحيثيات قوله فقد اخطأ وجه الخطأ ان الحيثية المعتبرة في العاقل والمعقول
انما هي بعد تحقق مصداقيهما ولا تغاير بين مصداقيهما فانه واحد اذ العاقل حاضر عنده ووجوده له فيكون معقولا والحيثية التي تعتبر بعد تحقق مصداق
الحيثيين لا يوجب التغاير بين الحيثيين فليست الذات مع حيثية او معروضة لها عاقلة ومع حيثية اخرى ومعروضة لها معقولة حتى يكون بين مصداقي العاقل
والمعقول تغاير بالذات او بالاعتبار لانه لو كان كذلك فلا يكون نفس الذات كافية في الانكشاف هف فاذا كانت الحيثية بعد تحقق المصداق فيكون بينهما
التغاير ولكن بعد صدقهما على ذات واحدة وهو مما لا ينكر وهذه الحيثية ليست كالحيثية التي تعتبر في العلم والمعلوم في الحصولي فان الحيثية هناك معتبرة في مفهومي
العلم والمعلوم قبل تحقق مصداقيهما اذ الشيء من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية يصح انتزاع مرتبة القيام عنه علم وذلك الشيء من حيث
هو مع قطع النظر عن القيام والاكتناف معلوم فاشتبه على الذاهب التغاير بالحيثية المتاخرة عن تحقق المصداق بالتغاير بالحيثية المتقدمة على تحقق
المصداق واعترض هاهنا بان مراد المحقق الطوسي ان بين ذاتي العالم والمعلوم تغايرا بعد تحقق مصداقيهما فكلام المحقق الطوسي لا يدل على التغاير بين مصداقي العالم
والمعلوم فلم ليس مذهبه بخطأ فالحكم بالخطأ خطأ واجاب عنه بعض الفضلاء ره بان وجود مفهوم النسبة متقدم على وجود مفهوم المنتسبين فان تحقق
مفهوم الضرب مقدم على تحقق مفهومي الضارب والمضروب كما هو الظاهر فيكون التغاير بين ذاتي المنتسبين قبل تحقق مفهوميهما ضروريا وتحقق الاضافة
ووجودها والحضور ايضا نسبة فلا جرم يقتضي تغاير ذاتي الحاضر والحاضر له قبل تحقق مفهوميهما المشتقين فلزم للمحقق الطوسي القول بالتغاير بين
العالم والمعلوم قبل تحقق مفهوميهما المشتقين وان هذا الا التغاير بين مصداقيهما فتدبر ثم اعلم انه لا حاجة في دفع اعتراضي الامام
الى ان يجاب بما اجاب به المحقق الطوسي بل نقول ان الاول مدفوع بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا اذ ليس التغاير بين العلم
والمعلوم اصلا كما هو المشهور وعلمنا بعلمنا بذاتنا ايضا نفس ذاتنا بناء على نفي التغاير المذكور وهكذا الى

يلزم تعدد العلوم فضلا عن التسلسل فان قلت انه بعد تحقق العلم يتحقق ثلثة اشياء الذات العالمة والذات المعلومة وذات العلم ولا ريب في ان العلم
المتعلق بهذا العلم ايضا نفس ذاتنا بناء على ان كل علم المتعلق بهذا العلم عين هذا العلم وهذا العلم عين ذاتنا ومتحد المتحد متحد وهكذا العلم بهذا العلم وهلم جرا فلزم حين ادراك
النفس بذاتنا ادراكات غير متناهية وهذا باطل قلت ان تلك الادراكات بمنزلة الالفاظ والعنوانات الكثيرة لمعنون واحد كما يقال انت وابن ابن جدك
وابن اخت خالتك وهكذا فليست الادراكات الغير المتناهية في الحقيقة فتدبر قوله اما الثاني فبانا نعني بالحضور عدم الغيبوبة فلا يستدعي الطرفين فضلا
عن التغاير فتدبر قوله كيف آه اعلم ان كلام الشيخ الرئيس المنقول سابقا دال على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير
لان المحشي المحقق لما بالغ في نفيه اورد دليلا آخر من عند نفسه وقال كيف آه فالظاهر انه دليل على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس
بانفسها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير وحاصله انه كيف يكون ههنا حيثية تقييدية موجبة للتغاير فانه لو كانت تلك الحيثية بين العاقل والمعقول
فيكون المعقول هو ذات المجرد او النفس مع الحيثية بان يكون المجموع من الذات والحيثية معقولا فيكون الحيثية التي هي امر اعتباري داخله وجزء في المجموع
الذي هو المعقول او الذات المأخوذة مع الحيثية بان تكون الحيثية جزء وداخلة في حقيقتها فتكون امرا اعتباريا يعتبره العقل لا تحقق له في الخارج لان اعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل والعلم المتعلق بها اي بتلك الذات الاعتبارية المركبة يكون حصوليا لا حضوريا فيكون علم المجردات او النفس المتعلق بذواتها علما حصوليا
يكون بحصول صورة منها كما هو شان الاشياء الغائبة عنا لا حضوريا وهو خلاف المفروض اما ان العلم المتعلق بالذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية علم حصولي
لا حضوري فلوجهين الاول انه لا سبيل الى ادراك النفس لهذه الذات المأخوذة مع الحيثية الا بالتوجه والالتفات اليها وحصولها في الذهن وانتزاع الحيثية واعتبارها
اذ هذه الذات المأخوذة مع الحيثية ليس لها حضور عند ذاتها الا في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاتها ففي مرتبة ذاتها ليست هي موجودة عندها وجودا خارجيا
فهي حاضرة عندها بواسطة امر آخر وهي الصورة فيكون علمها بحصول صورتها وكل علم يحتاج الى حصول صورة فهو حصولي والثاني ان مناط العلم الحضوري على
امور ثلثة احدها ان يكون المعلوم نعتا ووصفا انضماميا للعالم كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وثانيها ان يكون المعلوم عينا للعالم كما في علم المجردات والنفس بنفسها
وثالثها ان يكون المعلوم معلولا للعالم والعالم علة له كما في علم الباري تعالى عز وجل بالممكنات وهذه الامور الثلثة منتفية في الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية
اما الاول فلان الذات المذكورة المعلومة لما اعتبرت الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة في قوامها وحقيقتها فتكون اعتبارية موجودة في اعتبار العقل وملاحظته لا في
الخارج والنفس العالمة موجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري المعلوم وصفا انضماميا للنفس العالمة لان الاتصاف الانضمامي
بين الشيئين يقتضي وجود المنضم والمنضم اليه في ظرف الاتصاف وههنا ليس كذلك اما الثاني فلضرورة ان الذات المذكورة المعلومة التي تركبت واحد جزئيها الحيثية
ليست عينا للنفس العالمة واما الثالث فلانه من البديهيات ان تلك الذات المعلومة ليست معلولة للنفس العالمة واذا انتفت هذه الامور الثلثة
فيكون العلم بتلك الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية بحصول صورتها في الذهن وهو المطلوب ونظير هذه الذات الكليات فان العلم بالكليات لا يكون الا حصوليا
اذ لا وجود للكليات الا في الذهن فان الموجود في الخارج متشخص للتساوق بين الوجود والتشخص فان قلت ان العلم الحصولي هو الصورة من حيث القيام
بالذهن مع الانكشاف والعوارض الذهنية فيلزم ان يكون هذه الصورة امرا اعتباريا بناء على ان المأخوذ مع الحيثية امر اعتباري مع ان المحشي المحقق صرح في حاشيته
على شرح التهذيب الجلالي بكون العلم الحصولي موجودا في الخارج و ايضا على تقدير اعتباريتها لا تكون هذه الصورة وصفا انضماميا للنفس العالمة فلا يكون علمها
الا حصوليا مع انهم قائلون بان علم العلم الحصولي حضوري قلنا هذا المفهوم البحت امر اعتباري فعلمه حصولي قطعا وليس هذا المفهوم علما حصوليا لعدم كونه
منشأ للانكشاف بل العلم الحصولي هو حقيقة العلوم القائمة بالذهن التي هي منشأ لان ينتزع هذا المفهوم البحت عنها وتصلح لان يعبر عنها بالصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية وهذه الحقيقة من الاوصاف الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا فان اختلج في صدرك انه على هذا التقرير لزم ان لا يكون بين
العلم والمعلوم في العلم الحصولي فرق فانهما امر واحد وهو حقيقة المعلوم فالحال في العلم الحصولي كما في العلم الحضوري ازحه بانه ليس الامر كما زعمت بل
نقول ان مصداق العلم في العلم الحصولي هو الصورة القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كالانكشاف وغيره ومصداق المعلوم هو الصورة
المعراة عن العوارض يعبر عنها بالشيء من حيث هو هو ففي العلم الحصولي بين العلم والمعلوم تغاير في المصداق بخلاف الحضوري ثم اعترض ههنا بوجوه
الوجه الاول ما اورده القاضي السنديلي رحمه الله وتوضيحه ان القائل بالحيثية كالمحقق الطوسي واتباعه انما يقول في التعبير والملاحظة
فقط دون المعنون والحقيقة كما يعترفون بالحيثية في العلم الحصولي ومعلومه فالمعقول عندهم هو ذات المجردات او النفس الملحوظة
مع هذه الحيثية وليست الحيثية جزء حتى يصير المجموع من الذات والحيثية معقولا وامرا اعتباريا باعتبارية الجزء والحيثية العنوانية لا تستلزم

ان یکون المحیث یعنی الذات الماخوذة مع الحیثیة امرا اعتباریا الا تری ان السماء والارض محیثتان بحیثیة الفوقیة والتحتیة والسریر محیث بالحیثیة العارضة المخصوصة مع انها لیست من الامور الاعتباریة کما هو الظاهر وبالجملة لما لم یکن تلک الذات اعتباریة فلا یکون العلم بتلک الذات علما حصولیا فلا تم قول السید المحشی الذات الماخوذة مع الحیثیة امر اعتباری وعلمها حصولی والجواب عنه من وجهین الاول ما افاده المحقق البهاری بالمخصه ان قول المحشی کیف الخ لیس دلیلا علحدة علی نفی التغایر بین العاقل والمعقول مطلقا سواء کان بالذات او بالاعتبار بل الدلیل الذی اقامه الشیخ بقوله ان وجد الخ قائم علی نفی التغایر المطلق وهذا القول علاوة له والغرض للمحشی من هذه العلاوة نفی التغایر الذاتی فقط دون نفی التغایر الاعتباری ورده بعض الاعلام رح بان المقصد ههنا بیان ان التغایر الذی ینتزع منه تعقلنا بین العالم والمعلوم فی علم المجردات والنفس بانفسها لیس کالتغایر الاعتباری الذی هو بین العلم والمعلوم فی العلم الحصولی فان التغایر فی العلم الحصولی بینهما معتبر فی اللحاظ العنوان وههنا لیس التغایر بین العالم والمعلوم اصلا لا اعتبارا ولا حقیقة والذی یکون منتزعا انما هو بعد تحقق مصداقی العاقل والمعقول ولا شبهة فی ان نفی التغایر الذاتی بین العالم والمعلوم لا یفید هذا المدعی اللهم الا ان یقال ان المقصود نفی التغایر المطلق ذاتیا کان او اعتباریا ودلیل الشیخ قائم علیه لا مضا لقة فی ان یثبت بعض المقصود وهو نفی التغایر الذاتی بالعلاوة وان لم یکن هذا الاثبات مضرا للمحقق الطوسی واتباعه لکن یبقی ان هذا التوجیه خلاف المتبادر وینکره سیاق کلام المحشی اذ کلامه یقتضی صراحة انه بصدد نفی التغایر مطلقا حقیقیا کان او اعتباریا فتدبر والثانی ما اورده الفاضل الکرام فوری بما حاصله ان المحقق الطوسی والمحقق الدوانی قائلان بالحیثیة فی المعنون والمعبر عنه فانهما قد شبها التغایر بین العالم والمعلوم بالتغایر بین المعالج والمستعلج کما مر ولا ریب فی ان الحیثیتین فی المعالج والمستعلج فی المعنون المعبر عنه فیلزم منه ان یکون بین العالم والمعلوم ایضا کذلک وانت تعلم ان المعالج بالکسر والمعالج بالفتح فی علاج الامراض النفسانیة کالحسد وامثالها النفس فیصدق علیها المعالج بحیثیة والمعالج بحیثیة اخری فبینهما تغایر بالاعتبار لا بالحقیقة نعم اذا عالج شخص شخصا آخر او عالج شخص نفسه فی الامراض البدنیة فیکون بینهما تغایر بالذات والحیثیة ح معتبرة فی المعنون ولکن الکلام لیس فیه فافهم والوجه الثانی ما اورده بعض الفضلاء من ان فی المعالج بالکسر والمعالج بالفتح اخذت حیثیة القوة الفعلیة والانفعالیة وهذه القوة من الامور الموجودة نعم التاثیر والتاثر من الامور الاعتباریة والمحقق الدوانی شبه الحیثیة بین العاقل والمعقول بالحیثیة التی بین المعالج بالکسر والمعالج بالفتح فیکون بینهما ایضا حیثیة موجودة فی الخارج فح لا یلزم من دخولها اعتباریة المجموع الماخوذ معها حتی یکون علمه حصولیا فلا تم قول المحشی الذات الماخوذة مع الحیثیة الخ والوجه الثالث ان هذا الدلیل لو تم لدل علی نفی الحیثیة فی المعقول لا علی نفی الحیثیة فی العاقل والمعقول کلیهما فتدبر قال المحشی المحقق فی حاشیة الحاشیة المعلقة علی قوله علم حصولی وتوضیحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حیثیة موجبة للتکثر موجودة فی الذهن ولیست بموجودة فی الخارج وهذا ظاهر فیکون العلم بتلک الذات المجردة علما حصولیا اذ العلم بها لا یکون الا بحصولها فی الذهن واعتبارها مع تلک الحیثیة فان قلت العاقل هو الهویة المجردة الحاضرة عندها هویة مجردة والمعقول هو الهویة المجردة الحاضرة عند الهویة المجردة فیجب التغایر بینهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغایر بین مفهومیهما ثابت بالضرورة لکنه بمعزل عن ذلک والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فیما نحن فیه هو الهویة المجردة من غیر ان یوخذ معها حیثیة تقییدیة موجبة للتکثر ای ما یقال له العاقل ههنا هو بعینه ما یقال له المعقول والامر فیما نحن فیه لیس کما فی المعالج والمعالج حیث یوخذ فی الاول حیثیة القوة الفعلیة وفی الثانی حیثیة القوة الانفعالیة فالعاقل والمعقول والعقل بمعنی الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد ولیس بینها تغایر اصلا ولو بالاعتبار نعم یصح ان یقال ان تلک الهویة المجردة من حیث انها عاقلة ای مع وصف العاقلیة مغایرة لها من حیث انها معقولة ای مع وصف المعقولیة لکن کلامنا لیس فی نفی هذا التغایر وبهذا یظهر ان اتحاد العلم والمعلوم فی العلم الحضوری مطلقا کذلک واتحادهما فیه لیس کاتحادهما فی العلم الحصولی حیث کان العلم فیه ماهیة من حیث انها المکتنفة بالعوارض الذهنیة والمعلوم فیه هی مع قطع النظر عن تلک الحیثیة وما سبق الی بعض الاذهان ان العلم فی العلم الحصولی المجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فلیس بشیء کما سینکشف عنک غطاؤه انشاء الله تعالی وبهذا التحقیق یظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوری لیس علی الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتیة دون الاعم منها ومن الصفات السلبیة والاضافیة وبه یظهر ایضا ان معنی عینیة صفات الواجب تعالی معها ان هناک اتحادا محضا وان الحیثیة فی قولهم ان ذاته تعالی من حیث انها مبدأ الانکشاف علم ومن حیث انها مبدأ الآثار قدرة هی الحیثیة المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحیثیة المتقدمة علی صدقهما حتی یثبت الکثرة بوجه ما هذا حاصل ما

سله اسـ المولانا غلام یحیی ١٢٩٠.
سله مولانا محمد یحیی ١٢٩٠
سله اسـ المولوی بشیر علی ١٢٩٠
سله اسـ المولوی غلام نبی ١٢٩٠

في هذا المقام بدون الملك العلام تمت قوله فيها وتوضيحه آه اي توضيح ان العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية جزء وحصل المجموع علم حصولي قوله فيها المجردة آه اي عن المادة قوله فيها الماخوذة مع حيثية آه اي بان يكون الحيثية جزء وحصل المجموع من الذات والحيثية قوله فيها وهذا ظاهر اي كون تلك الذات المجردة موجودة في الذهن لا في الخارج ظاهر وقد نبه عليه بان الحيثية امر اعتباري لا وجود لها الا في اعتبار العقل وملاحظة الذهن لا في الخارج وصارت ههنا جزء من المجموع وعدم وجود الجزء في الخارج مستلزم لعدم وجود الكل فيه فيكون المجموع ايضا موجودا في الذهن لا في الخارج فما قال الفاضل الجلبي هذا ليس بظاهر عندي لان الذات المستقلة الماخوذة مع الحيثية الاعتبارية لا تخرج في العنوان موجودة في الخارج بنفسها انتهى ناش من غفلته عن المشار اليه بهذا فان المشار اليه بهذا ليس الا كون المجموع المركب من الذات والحيثية الداخلة في العنوان موجودا في الذهن لا كون الذات الماخوذة مع الحيثية المعتبرة في العنوان موجودا في الذهن حتى يرد ما قال قائل قوله فيها فيكون العلم الحضوري لما كان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية على النهج المذكور موجودة في الذهن فيكون العلم الخ قوله فيها في آه حاصله ان الحيثية لما صارت جزء من الذات وحصل المجموع فلا سبيل الى العلم بها الا بان يعتبر ويلاحظ الحيثية التي هي جزء وليس حصولها الا في الذهن بحسب انتزاعها عن تلك الذات فيكون المجموع من الذات والحيثية حال العلم حاصلا في الذهن فلا يكون العلم بالمجموع الا حصوليا بحصول صورته في الذهن قوله فيها فان قلت آه هذا منع على قوله وما ينبغي آه تقريره انا لا نسلم انه ليس بين العاقل والمعقول في علم العقول والنفوس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا بل التغاير بينهما ضروري لان العاقل هو الهوية المجردة التي حضرت عندها هوية مجردة اخرى والمعقول هو الهوية المجردة التي حضرت هي عند الهوية المجردة الاخرى فيجب التغاير بين العاقل والمعقول بالضرورة قوله بديهة اي بحسب الاعتبار فكيف يحكم بالاتحاد الصرف وانتفاء التغاير بينهما ذاتا واعتبارا قوله فيها قلت آه جواب بتسليم هذا النحو من التغاير وبيان المقصود من القول الممنوع حتى لا يرد هذا المنع ولا يضر هذا التغاير وتقريره انه سبحانه سلمنا ان التغاير بين مفهومي العاقل والمعقول ثابت بالضرورة كما بين المانع لكن هذا التغاير بمعزل عن ذلك اي عن مقصودنا فان مقصودنا من نفي التغاير انه ليس بين مصداقي العاقل والمعقول فيما نحن فيه اي في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا اذ مصداقهما هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير في المصداق بالحقيقة او بالاعتبار فشئ يقال له العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها هو بعينه الشئ الذي يقال له المعقول والتغاير بين مصداقهما لا ذاتا ولا اعتبارا والتغاير الذي بعد تحقق المصداق في المفهوم لا يضرنا ولا ننكره قوله فيها بمعزل آه ظرف من اعتزال العزل بالفتح بيكار كردن وجدا كردن كذا في الصراح قوله فيها والامر فيما نحن فيه آه دفع لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة كما يقال في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر منه هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار فكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وحاصل الدفع ان الامر ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وتحقيق المقام بحيث ينكشف عنه الاوهام ان النفس فاعل اي موجدة للافعال ومنفعلة اي قابلة للانفعال فلها قوتان احدهما القوة الفعلية اي ما به الفعل وثانيهما القوة الانفعالية اي ما به الانفعال والتاثر فمفهوم القوة الفعلية اي القوة المنسوبة الى الفعل ومفهوم القوة الانفعالية اعني القوة المنسوبة الى الانفعال متغايران ومصداقا هاتين القوتين ايضا متغايران وكلا المصداقين يتحققان في النفس فحصل شيئان متغايران احدهما النفس من حيث انه يوجد فيها مصداق القوة الفعلية والثاني النفس من حيث يوجد فيها مصداق القوة الانفعالية وهذان الشيئان متغايران بالاعتبار فصدق على الشئ الاول المعالج بالكسر وصدق على الشئ الثاني المعالج بالفتح فيوخذ في المعالج بالكسر حيثية القوة الفعلية وفي المعالج بالفتح حيثية القوة الانفعالية وقد حصل بين مصداقيهما تغاير بالاعتبار وليس هكذا بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها لان مصداقهما امر واحد لا تكثر فيه لا حقيقة ولا اعتبارا والحيثيتان اللتان توخذان في العاقل والمعقول انما هما متغايران في المفهوم لا في المصداق بان يكون لهما مصداقان تحققا في النفس وصارت النفس باعتبار احدهما مغايرة لها باعتبار الآخر كما في المعالج والمستعلج فهاتان الحيثيتان انما توخذان وتنتزعان بعد تحقق مصداقهما وتوحده فلا تكثران مصداقهما بل هو واحد فاتضح الفرق بين العاقل والمعقول وبين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح ثم اعلم اولا انه اي تغاير مصداقي المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه بالاعتبار انما هو اذا عالج شخص نفسه في الامراض النفسانية كالحسد وانما قيدنا العلاج بالامراض النفسانية لان من يعالج ذاته في الامراض البدنية فالمعالج بالكسر ههنا هو النفس وبالفتح هو البدن لانه القابل للدواء ودفع المرض وترتب ثمرة الصحة انما هو البدن والمشخص للمرض والمجوز للدواء انما هو النفس والبدن والنفس متغايران لكون البدن ماديا

وكون النفوس مجردة فبينهما تغاير حقيقي ذاتي لا اعتباري فكيف يصح ان يقال ان بين مصداقي المعالج بالكسر والمعالج بالفتح تغايرا باعتبار حيثية القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر وثانيا انه عرض القاضي السنديلي بالمحصل ان نفي التغاير مطلقا سواء كان بالاعتبار او بالذات في العلم الحضوري بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه اذ هو جل شانه احدي الذات والجهات فحيثية ذاته تعالى هي حيثية صفاته لا تكثر فيه بوجه من الوجوه لكن لا يظهر حقيته في علمنا بانفسنا مثلا اذ يمكن التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق فان وصف العاقلية والمعقولية ممكن لنا والاتصاف بشيء ممكن متاخر عن استعداد الموصوف بذلك الشيء كما هو المقرر فللنفس يكون استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فالنفس بالاستعداد الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة ولا شك ان هذين الاستعدادين متقدمان على اتصاف النفس بكونها عاقلة ومعقولة فلا شبهة في ثبوت التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها من جهة الحيثيات التي تقدمت على الاتصاف كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق البهاري بالتفصيل ان مصداق العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها ليس الا النفس الناطقة من حيث هي من غير لحاظ حيثية واعتبار آخر ولا نم ان وصف العاقلية والمعقولية ممكن حتى يكون الاتصاف بهما مسبوقا باستعدادين فصارت باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة بل هذا الوصف ضروري وواجب الثبوت للنفس كما ان الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات ضروري وواجب الثبوت للواجب جل شانه باعتبار ذاته من دون اعتبار حيثية اخرى انضمامية كانت او انتزاعية فح لا يصح ان يكون للنفس استعدادان يكون النفس باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة والثاني ما حققه بعض المشاهير بالمحصل ان النفس من حيث هي ذات مجردة وهي بهذه الحيثية عاقلة ومعقولة واين الحيثيتان في المصداق واين الاستعداد للتعقل فانما مقدم على حصول هذا التعقل نعم للنفس استعداد للعلوم الحصولية الزائدة على تلك النفس وليس احد قائلا باستعداد النفس في تعقل فانها فضلا عن استعدادين والله اعلم من اين اخترع المورد المعترض الاستعداد للنفس لتعقل ذاتها وما فهم ان وجود النفس لما انها كاف في تعقلها بذاتها ولا حاجة الى الاستعداد وتفصيل هذا الجواب على ما قيل ان اتصاف نفس المادة وما هو مادي بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد واما الواجب جل جلاله والعقول المجردة فهي متصفة بجميع الصفات الكمالات ازلا وابدا وليس لها حالة منتظرة فهي مبرئة عن الاستعداد الذي مبني عن سبق العدم على حصول الشيء الذي لاجله الاستعداد لان هذا الاستعداد نقص واما النفس فهي وان كانت مجردة عن المادة بذاتها الا انها لما كانت مقارنة بالمادة فكان اتصافها بالعاقلية والمعقولية مسبوقا بالاستعداد في الجملة اي في العلم الحصولي واما اتصاف النفس بالعاقلية والمعقولية في العلم الحضوري بذاتها فلما كان ذاتها كافية في تحقق هذا العلم فلا حاجة الى سبقة الاستعداد وغيره من الشروط فالنفس لما كانت في جميع ازمنة وجودها وآنات تحققها حاضرة عند ذاتها لا يرد عليها غفلة في آن اصلا حتى في مرتبة العقل الهيولاني ايضا كما هو المقرر في مقره فتدرك ذاتها وتكون هي بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وعقلا ولا حاجة الى الحيثيات المتقدمة الموجبة للتكثر فتدبر قوله فيهما فالعاقل والمعقول الخ تفريع على ما سبق يعني انه لما ثبت انه ليس بين العاقل والمعقول تغاير قبل تحقق المصداق فالعاقل والمعقول الخ قال المحقق البهاري هذا كالنتيجة لجميع ما سبق اقول انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد للنتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما تكون مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله فيهما امر واحد وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات قوله فيهما ليس ههنا اي بين هذه الامور قوله فيهما تغاير اي قبل تحقق مصداقات هذه الامور ووجه اتحاد العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والعاقل والمعقول انه لو لم يكن كذلك لكان المعلوم امرا والعقل بمعنى الحاضر عند المدرك امرا آخر فيكون صورة والعاقل امرا آخر وهذا شان الحصولي فيكون علم المجردات والنفس بانفسها حصوليا لا حضوريا هف فتامل قوله فيهما نعم يصح ان يقال الخ هذا بيان لمنشأ الغلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول قوله فيهما متغايرة اما ومن هنا توهم التغاير بين العاقل والمعقول قوله فيهما لكن كلامنا ليس الخ يعني ان كلامنا في نفي الحيثيات التي توجب التغاير بين مصداقات العقل والمعقول والعاقل فمقصودنا ان مصداقها واحد لا تغاير فيه بوجه من الوجوه وليس كلامنا في نفي الحيثيات التي هي متاخرة عن صدق تلك المفهومات وتتحقق بعد وحدة المصداق والحيثيات الواقعة في قولهم النفس من حيث انها عاقلة ومن حيث انها معقولة ومن حيث انها عقل انما هي بعد تحقق وحدة المصداق ولا ننكرها فالمنفية الحيثيات الاخرى والموجودة هي الحيثيات الاخرى فالنفي والاثبات لم يردا على امر واحد قوله فيهما وبتحقيقنا هذا اي لما حققنا ان العاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة في علم المجردات والنفس بانفسها واحد لا تغاير بينها بالحيثية الموجبة للتكثر اصلا فظهر ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سواء كان المعلوم الذات او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ووجه الظهور ان الدليل المذكور في علم المجردات والنفس بانفسها جار في الحضوري مطلقا لانا نقول لو لم يكن العقل بمعنى الحاضر عند المدرك عين المعقول في العلم الحضوري مطلقا لزم ان يكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك صورة والمعقول ذا صورة

فيكون العلم بحصول صورة المعلوم عند المدرك لا بالحضور فلا يكون حضوريا بهذا فتامل ثم اعلم ان العلم والمعلوم في جميع افراد العلم الحضوري سوى علم الباري
الاجمالي للممكنات على راى متحد واما اتحاد العالم مع المعلوم فانما هو في علمه تعالى بنفسه وعلمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها لا مطلقا فان في علم الصفات الانضمامية
مثلا النفس عالمة والصفات معلومة فلا اتحاد وكذا لا اتحاد بين العلم والعالم في الحضوري مطلقا فان له تعالى علما تفصيليا بالممكنات وهو عين الممكنات
وليس عين العالم الذي هو ذاته وقد يحصل الاتحاد بين الامور الثلثة كما في علم العقول والنفوس بانفسها فما سبق الى بعض الاذهان من انه ليس بين العاقل
والمعقول في العلم الحضوري تغاير اصلا لعله من قلة التدبر فتدبر قوله فيهما واتحادهما فيه آه لما كان ههنا مظنة توهم تقريره ان العلم والمعلوم في الحضوري
مطلقا سوى علم الباري الاجمالي على راى متحدان كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاى فرق بينهما فدفعه بهذا القول
وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي ثم استدل على هذه الدعوى باتمام حيث التعليلية بقوله حيث
كان الخ يعني انه في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات لكنه بينهما تغاير اعتباري بالحيثيات التي تعتبر في مصداق العلم والمعلوم فان
العلم هي الماهية من حيث انها قائمة بالذهن ومعروضة ومكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي الماهية من حيث هي مع عزل النظر وقطعه عن حيثية
الاكتناف بالعوارض الذهنية وليس كذلك في الحضوري فان فيه اتحادا محضا بين العلم والمعلوم ليس التغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار والحيثية انما تعتبر بتحقق
المصداق ولا كلام فيها ثم تتلو عليك ان في مسئلة اتحاد العلم الحضوري بالمعلوم مطلقا شبهة مشهورة وهي ان علم النفس بنفسها وصفاتها الانضمامية
علم حضوري على ما هو المشهور والعلم الحصولي من صفات النفس الانضمامية فيكون علم العلم الحصولي حضوريا وليس بين العلم الحضوري ومعلومه تغاير لا بالذات
ولا بالاعتبار كما تقرر فيلزم ان يكون العلم الحصولي والعلم الحضوري متحدين ذاتا واعتبارا وهذا ينافي التخالف النوعي بينهما وايضا يلزم ان لا يختص التصور
والتصديق بالحصولي لكون الحصولي والحضوري ح متحدين وهذا كما ترى فانه خلاف لمصرحاتهم فتفكر قوله فيهما وما سبق الى بعض الاوهام آه وهو وهم
الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي وتفصيله انه لما اشتهر بين القوم ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات فاورد عليه بانا اذا تصورنا
متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شئ فالتصور متحد مع متعلق التصديق لما اشتهر ومتعلق التصديق متحد بالتصديق بناء على ان
التصديق علم فيكون متحدا مع متعلقه الذي هو المعلوم ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا لا يقال ان التصور
يتعلق بنفس معنى القضية والتصديق بهذا المعنى من حيث مطابقته لما في نفس الامر وعدمها فاختلف متعلقهما ولو بالاعتبار لانا نقول هذا ايضا مما تقرر
من ان التصور يتعلق بكل شئ والاعتراض مبني عليه فتفكر واجاب عنه القاضي محمد مبارك بما حاصله ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص في العلم التصوري
دون التصديقي ولعل هذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل معنى بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة
غير حاصلة فتتحد مع المعلوم وبالجملة فالتصور وان كان متحدا مع متعلق التصديق ولكن لا يكون متعلق التصديق متحدا مع التصديق حتى يلزم اتحاد التصور مع التصديق
وفيه ما اورده بحر العلوم من ان هذا التخصيص للقواعد الكلية فلا يسمع وتفصيله ان التصور والتصديق قسمان من العلم بمعنى الصورة الحاصلة فكما ان في التصور حصول
الصورة كذلك في التصديق ففي التصديق ايضا تحصيل كما في التصور فالتخصيص من دون العلوم الظنية دون اليقينية فليس في محله فتدبر ولو قرر الشبهة بانا اذا
تصورنا التصديق بالكنه يلزم بناء على ما اشتهر من اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي اتحاد التصور والتصديق نوعا مع كونهما مختلفين نوعا فلا يتوجه
هذا الجواب اصلا وما افاده صاحب السلم في بعض حواشيه على كتابه في جواب هذا التقرير للشبهة من انا سلمنا انه يتعلق التصور بكل شئ لكن لا نم انه يتعلق
بكل شئ بالكنه نعم جاز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه محالا كتعلق التصور بكنه الباري عز اسمه فلا يتعلق التصور الا بوجه التصديق فلا يتحد التصور الا
بوجه التصديق لا بحقيقته فلا يلزم المحذور فمدفوع بان التصديق من الماهيات الممكنة وامكان تصوره بالكنه مما لا يخفى على احد وهذا الامكان كاف في لزوم
المحذور ومنع هذا الامكان مكابرة وقياس استحالة تعلق التصور بكنه التصديق على استحالة تعلق التصور بكنه الباري عز اسمه قياس مع الفارق اذ التصديق
من الماهيات الممكنة والباري تعالى واجب الوجود فما وجه القياس ثم اجاب المحشي المحقق عن هذا التقرير بما توضيحه ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص
فلا يلزم الا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وهذا لا ينافي التباين بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان التصور المطلق مفهوم عارض للتصور
الخاص لا ماهية نوعية له فلا يلزم من الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق بالماهية الاتحاد بين التصور المطلق والتصديق المطلق حتى يكون منافيا للتباين
النوعي بينهما وفيه ان المتباينين يستحيل صدق واحد منهما على شئ من افراد الآخر كالانسان والحمار فاذا صدق فرد من التصور على التصديق بحكم الاتحاد فكيف
يبقيا متباينين ثم قد يجاب عن كلا التقريرين بان المقسم للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وفيه ما قد عرفت

ص
رى مولانا
عبد العلى
...
افاده آه
۱۲ منه رح

من ابطال كون المقسم العلم بمعنى حصول الصورة فتذكره واجاب الفاضل مرزاجان عن هذا التقرير من الشبهة بان حاصله ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن
مجموع المعروض المعلوم والعوارض الذهنية المكتنفة به والمعلوم هو المعروض فقط اي الماهية من حيث هي هي كما صلة في الذهن بدون جزئية عوارض
فالعلم مركب والكل من المعلوم جزء البسيط ولا شبهة في تغاير ذاتي الكل اي المركب والجزء اي البسيط فيكون بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي تغاير ذاتي فما اشتهر
من الاتحاد الذاتي بينهما فممنوع او ما ول بان مرادهم بالاتحاد بينهما ليس الا الاتحاد بينهما بالماهية مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والاتحاد بينهما على
هذا الوجه لا ينافي التغاير بينهما باعتبار البساطة والتركيب ولما كان هذا الجواب مخدوشا دفعه المحشي بقوله ليس يشتبي الخ وما قال الفاضل الكلنبوي من
ان مبدأ انكشاف زيد مثلا ليس الا الصورة الحاصلة في الذهن وليست هي الا المجموع الطبيعة الانسانية وتشخصاتها فالمجموع هو العلم كما هو شرب السيد الشريف
الجرجاني واحزابه لا الماهية من حيث انها معروضة فممنوع بان العلم منشاء الانكشاف وهو الامر الحاصل القائم بالذهن يقال له الشخص الذهني مع التشخصات
والعوارض ليست بداخلة في الشخص على المذهب المحقق ولو حصل ذلك المتشخص في الذهن مجردا عن العوارض لحصل الانكشاف قطعا لكن هذا الشخص لا يوجد
بدون العوارض فلذا لزمت العوارض كذا قال بحر العلوم رح قوله فبها لما سينكشف عنك غطاؤه الخ والغطاء بكسر الغين المعجمة وفتح الطاء المهملة كرداء الشي
يغطى به المرة وجهها من النقاب يقال غطى الليل فلانا اذا البسه ظلمته والمراد من انكشاف الغطاء ارتفاع ذلك النقاب وانكشاف ما في استاره مستور
لا انكشاف ذات ذلك النقاب قال جل شانه فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يقال للنفس يوم الجزاء لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا يعني فازلنا
عنك غطاءك وانكشف لك وفتح ما كان تحت استاره مستور فبصرك اليوم حديد ثم علم ان ما ينكشف هو ان العلم حقيقة محصلة واقعية مندرجة تحت مقولة
ليست اعتبارية ومخترعة وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم عدم كونه مندرجا تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة
الجوهر والعوارض من مقولة الكيف التي هي من مقولات العرض ومجموع العرض والجوهر لا يكون عرضا ولا جوهرا فلا يكون حقيقة وحدانية متحصلة اذ
التركيب من المقولتين المتباينتين يوجب التباين بين الاجزاء والتركيب الحقيقي يقتضي التوحد الموقوف على الافتقار بين الاجزاء وتناسبها فلا يحصل
التركيب الحقيقي حتى يوجد حقيقة متحصلة وحدانية بل انما يكون المركب امرا اعتباريا ولا يكون هذا التركيب الا كالتركيب بين الانسان والحجر فان المركب
منهما ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا فتفكر قوله فيها وبهذا التحقيق اي بما حققنا من ان العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول في العلم الحضوري متحدان بحسب
وجود المعلوم وحضوره عند العالم ظهر ان ما هو المشهور فيما بين المنطقيين من ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس مطلقا بل المراد من الصفات هي الصفات
الثبوتية اي التي تكون ثابتة ومنضمة للموصوف وهي النفس مثل الحسد والسخاوة والشجاعة وغيرها لان هذه الصفات حاضرة عند النفس فيكون علم النفس
بها حضوريا فيكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول ههنا متحدين وليس المراد من الصفات الاعم منها اي من الصفات الثبوتية ومن الصفات السلبية
التي اخذ في مفهومها السلب مثل انها ليست بعرض ولا جسم ولا مادة ومن الصفات الاضافية التي اخذ في مفهومها الاضافة الى الغير كالتعلق بالبدن فانه
صفة للنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهي النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية
لا انضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس بها حضوريا فليس الوجود لها الا بعد انتزاع العقل اياها وبعد الانتزاع يحصل صورها في العقل فلا يكون علمها
الا حصوليا بحصول صورها في العقل قوله فيها وبه يظهر اه اي بما تقرر سابقا من ان الموجودات من العقول والنفوس مع كونها ممكنات محتاجة مستغنية في الحاجة مفتقرة
الى جنابه تعالى في تحصيل جميع كمالاتها كان تعقلها انفسها عين ذواتها لا تغاير ههنا اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا ظهر ان الواجب الذي هو قيوم حق بري عن
شوائب النقص وعلامات العيب ولا يحتاج في تحصيل الكمالات الى الاجانب احق واحرى وابين بان يكون صفة العلم عين ذاته جل جلاله فان الواجب بذاته
مبدأ لانكشاف جميع الاشياء لا شريك له وكذا جميع صفاته التي لا تفرقة بينها بل كلها متساوية الاقدام في كون مصداقها ذات الواجب بلا مدخلية
الحيثيات فتكون متحدة معه تعالى والتفصيل ان للاتحاد ثلث معان الاول هو كون الشئ تمام ماهية شئ كاتحاد الحد التام كالحيوان الناطق مع المحدود
كالانسان فان الحيوان الناطق تمام ماهيته وهذا المعنى لا يستقيم في صورة اتحاد صفات الباري تعالى به جل شانه اذ هذا المعنى يتوقف على ان يكون للباري تعالى
ماهية حتى تكون تلك الصفات تمام تلك الماهية مع انه ليس كذلك اذ هو جل شانه بري ومنزه عن الحد التام كما تقرر والثاني هو كون مبدأ انتزاع احد
المتحدين نفس ذات الآخر كما يقال وجود الباري تعالى عينه بمعنى بان مبدأ انتزاع الوجود نفس ذات الباري تعالى مع قطع النظر عن امر آخر يستند انتزاع الوجود اليه
فليس الوجود زائدا عليه جل كما له بل عينه جل جلاله وهذا المعنى ايضا لا يستقيم في صورة اتحاد صفاته تعالى به فان الكلام في الصفات الثبوتية الانضمامية لا في الصفات
الانتزاعية والثالث هو كون الاتحاد بحيث لا يحصل من وجه تغاير لا ذاتا ولا اعتبارا وهذا المعنى هو المراد في اتحاد صفات الباري تعالى به تعالى فمعنى عينية صفات

البارى تعالى بجل شانه ان هناك اى ما بين البارى تعالى وصفاته اتحادا محضا من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار ولعلك تتفطن مما سبق اندفاع ما يتوهم من الدليل الذى ذكره الشيخ بقوله ان وجد آخر من الخ انما يفيد عينية صفة علمه تعالى له تعالى دون عينية جميع صفاته تعالى له تعالى ووجه الاندفاع ما اشرنا اليه من انه قياس على صفة العلم سائر صفاته تعالى اذ جميع الصفات متساوية الاقدام فى كون منبعها نفس الذات ولا قائل بالتفرقة بينها قوله ايضا ان الحيثية الخ عطف على قوله ان معنى عينية صفات الواجب الخ والحاصل انه بما ثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسها عين ذواتها ظهر ان صفاته تعالى ايضا متحدة به تعالى وان الحيثية الواقعة فى قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ لانكشاف الاشياء علم ومن حيث انها مبدأ الآثار والافعال قدرة ليست الا الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة وعن صدقهما على ذات البارى تعالى وليست هذه الحيثية متقدمة على صدقهما على ذات البارى تعالى لانها لو كانت مقدمة فتكون معتبرة فى مصداق العلم والقدرة فيكون ذات البارى تعالى فى اتصافه بالصفتين الكماليتين اعنى العلم والقدرة مفتقرة الى هذه الحيثية التى هى متغايرة لذاته تعالى فيلزم استكمال الذات بالغير وهذا باطل وبالجملة فلا تكثر فى ذاته تعالى اصلا اذ الصفات كلها عين ذاته الاحدية نعم لو كانت الصفات غير ذاته تعالى بان يكون الحيثية متقدمة على تحقق الصفات فثبت الكثرة فى ذاته تعالى بوجه ما وهو وجه الصفات فافهم قوله فيما هذا اى ما بين فى الحاشية المنهية بقوله توضيحه الخ ثم اعلم انه يجب علينا ان نطلعك على فائدة وهى ان العلم ما به تميز المعلوم وانكشافه عند العالم ونحن عند رجوعنا الى وجداننا نعلم انا ذواتنا لا تتميز عندنا اصلا وانما تتميز لنا بوجوه وصفات عرضية ولا نعلم فوق هذا قليل انكشاف كنه المعلوم وتميزه فى علمنا بذاتنا فليس العلم الحضورى علما حقيقيا بل هو اضعف مدارج العلوم كما قال المحقق الحسن الا ترى ان النفس مع كمال شعورها بذاتها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقويها انتهى بالخصه فاندفع ما ظن فرقة ومنهم الشارح الميبذى من ان العلم حقيقة هو العلم الحضورى ووجه كون العلم الحضورى علما حقيقيا بوجهين احدهما ان العلم فيه منتفى بانتفاء المعلوم للاتحاد بخلاف الحصولى وفيه ان المعلوم بالذات فى العلم الحصولى ليس ما هو الموجود فى الخارج فانه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الشئ مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذهنية واذا انتفى هذا المعلوم انتفى العلم الحصولى ايضا وثانيهما ان العلم الحقيقى عبارة عما يكون المعلوم منكشفا بنفسه وهذا فى الحضورى بخلاف الحصولى وفيه ان انكشاف المعلوم بنفسه ليس من شرائط العلم الحقيقى بل العلم الحقيقى ما ينكشف به حقيقة المعلوم وفى العلم الحصولى ينكشف حقيقة المعلوم فيكون علما حقيقيا بلا ريب هذا ما افادنى عمى الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده قوله فانه من مزال الاقدام اى من موضع زلل الاقدام اللهم لا تزل اقدامنا عن الصراط المستقيم هذا والحق عند العلام الكريم ثم اورد المص دليلا على ان مورد القسمة هو العلم المتجدد فقال والا اى وان لم يقيد مورد القسمة بالمتجدد ولم يخص العلم فى التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل فيه مسامحة والمراد الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والتفصيل سيأتى فانتظره والتصديق يستدعى التصور الذى هو كذا اى هو حصول صورة الشئ فى العقل اما بان يكون التصور شرطا للتصديق ويكون التصديق عبارة عن الحكم الذى يعبر عنه بايقاع النسبة وانتزاعها كما هو مذهب الاوائل من الحكماء او بان يكون التصور شطرا وجزءا للتصديق ويكون التصديق مجموع التصورات والحكم كما هو مشرب الامام الرازى ثم اعلم ان التصور مقدم على التصديق طبعا لان التقدم الطبعى هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج بان لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج والا لزم التقدم بالعلية كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم التصور بالنسبة الى التصديق من هذا القبيل لما تقرر من ان التصديق محتاج الى التصور وليس كلما وجد التصور وجد التصديق حتى يثبت كون التصور علة تامة للتصديق واذا ثبت التقدم الطبعى للتصور فالاحسن ان يذكر مباحث الاول اى التصور مقدما على مباحث الثانى اى التصديق ليوافق الوضع والذكر الطبع ولذلك ترى فى كتب المنطقيين انه يبحث عن التصورات اولا ثم عن التصديقات والعلم الحضورى لا يكون بحصول الصورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا فلو عمم المقسم يكون العلم الحضورى داخلا فيه وخارجا عن قسميه وهذا معنى عدم انحصار المقسم فى الاقسام فلا يكون التقسيم حاصرا وهو باطل فكذا العموم واذ بطل العموم فثبت التقييد وهو المطلوب فان قلت انما لزم من الدليل المذكور حصولية التصور وحصولية ما يستدعيه التصديق واما كون نفس التصديق حصوليا فلا يلزم من الدليل المذكور فنقول يجوز ان يكون التصديق حضوريا والمقسم علما شاملا للحضورى والحصولى والتقسيم حاصرا لانه التقسيم الى التصور الذى هو الحصولى والى الحضورى الذى هو التصديق فعدم الانحصار على تقدير العموم ممنوع قلت معنى قوله والعلم الحضورى لا يكون بحصول الصورة انه ليس فى العلم الحضورى مدخل للحصول اى لا يكون العلم الحضورى عين الحصول ولا يكون مستدعيا للحصول فلا يكون العلم الحضورى تصورا لانه عين الحصول ولا يكون تصديقا ايضا لانه مستدع للحصول فلو عمم المقسم بحيث يشمل العلم الحضورى ايضا وجعل قسما منه التصور والتصديق المستدعى له والعلم الحضورى ليس هذا ولا ذاك فيلزم عدم الانحصار فى التقسيم فتدبر ولقائل ان يقول ان علم الواجب تعالى

منه سلمه ... مولانا محمد لطف ... دام ظله ١٢

سواء كان بغيره او بذاته علم حضوري كما مر بالتفصيل وكذا علم العقول بذواتها وصفاتها الانضمامية وعلم النفوس بانفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري
كما سبق وليس للواجب تعالى تصور بالحصول لذاته وصفاته وكذا ليس للعقول والنفوس تصور بالحصول لذواتها وصفاتها فلا يكون الواجب متصورا
لنفسه ولا العقول والنفوس متصورة لذواتها وصفاتها والتصديق على ما قال المص يستدعي التصور الذي هو بالحصول فيلزم ان لا يكون الباري تعالى مصدقا
لشيء فيبقى القضايا مجهولة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان لا يكون العقول مصدقة للقضايا التي تتألف من الطرفين ذواتها وصفاتها ووجه
بطلانه كون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل وليس لها انتظار وقوة على ما تقرر في الحكمة وكذا يلزم ان لا يكون النفوس متصدقة لتلك القضايا والى ما
ينتج من ذلك وقد اجاب عن هذا الفاضل الچلپي بما محصله ان المراد بالتصور الذي هو جزء التصديق او شرطه مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي لا التصور
الذي هو بالحصول ولا شك ان مطلق الادراك متحقق في الواجب والعقول والنفوس فيتحقق التصديق فيها فلا محذور ولا يذهب عليك ان كون
مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي جزءا او شرطا للتصديق خلاف ما اراده المص بقوله والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
اذ معناه ان التصديق يستدعي التصور الذي هو بالحصولي الذي مر ذكره آنفا كما يقتضيه سوق كلامه وايرادنا على كلام المص فبقي المحذور على
ان المحقق المقرر عند المحققين ان التصور فقط الذي هو قسم الحصولي شرط للتصديق او شطره كما هو مفصل في حواشي شرح الشمسية فتدبر
فان قلت انه لما كان للواجب والعقول والنفوس علم حضوري وهو اقوى مرتبة من التصديق فلو لم يكونوا مصدقين للقضايا فلا مشاحة فيه لوجود
ما هو اقوى من التصديق قلت ان العلم الحضوري للواجب والعقول والنفوس يوجب الحضور المحض والالتفات البحت ولا يعلم به ترجيح احد الطرفين على
الآخر واما الجزم فبالطريق الاولى لا يحصل بالعلم الحضوري فلا محالة يحتاج الى الاذعان الذي هو نحو من الانكشاف او من توابعه على اختلاف المذهبين
وسيجيء التفصيل فليس بد من الاحتياج الى التصديق وقد يقرر ذلك الاعتراض بتقرير آخر بان التصديق لا يحصل ما لم يوجد النسبة في القضية التي تعلق بها
التصديق والنسبة امر غير مستقل اعتباري لا تكون قابلة للحضور فلا سبيل الى العلم بها الا الحصول ولما ليس للباري تعالى علم حصولي فلا سبيل فيه الى
التصديق وقد اجاب عنه الفاضل الچلپي بان النسبة مرتسمة في العقول وهي حاضرة عند الباري تعالى وهذا الحضور كاف في تعلق التصديق بها من الباري تعالى
وانت لا يذهب عليك ان العقول بعد الباري تعالى ضرورة بعدية المعلول عن العلة والمعقولات المرتسمة في العقول بعدها قطعا بداهة بعدية الحال
عن المحل فيلزم ان يكون علم الباري تعالى بهذه المعقولات بعد علم العقل الاول بها لا قبله فيلزم الجهل في مرتبة ذاته تعالى واي امر اشنع من هذا ويمكن ان
يقال انه يجوز ان يكون للواجب والعقول والنفوس اذعان وتصديق مباين لهذا الاذعان الذي يستدعي التصور فتدبر قوله لا يقال الخ معارضة
شبيهة بالمناقضة لما ادعاه المص من ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي وتقريرها ان النسبة من الامور الانتزاعية الغير المستقلة الموجودة في
الذهن لا في الخارج وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها فانه صفة لها فصار وقوع النسبة اولا وقوعها من الصور الذهنية اي الحاصلة في الذهن
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية الشخصية علم حضوري كما تقرر في مقره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها كما هو
المشهور عند الجمهور فيكون التصديق علما حضوريا لا حصوليا فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم الشيء وهو الحصولي الى المباين اعني
التصديق وهذا بديهي البطلان ثم اعلم ان هذه المعارضة انما ترد على مذهب الحكماء القائلين بكون التصديق ادراك وقوع النسبة لا على مذهب الامام القائل
بكون التصديق عبارة عن التصورات الثلث والحكم كما لا يخفى قوله والا لزم اجتماع المثلين اعلم ان قوله والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري مدلل
بدليلين الاول ان الحاجة الى الصورة لا تكون الا لان يحضر الاشياء الغائبة عن المدرك بواسطة الصورة عنده ولما كانت الصورة الذهنية حاضرة
عند المدرك موجودة في النفس بذاتها فلا حاجة الى صورة اخرى بها تكون حاصلة عند المدرك كما ان في علم النفس بنفسها لما كفى حضورها بذاتها
فلا يحتاج الى حصول صورتها عندها فيكون علم تلك الصورة حضوريا والثاني ما اورده المحشي ونتلو عليك اولا ان اجتماع المثلين وجود فردين من النوع
الواحد كصورة زيد وعمرو في محل واحد والمستحيل منه ما هو بحيث لا يبقى الامتياز بينهما على ما قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف ولو جمعا في
محل واحد وتصور الامتياز بينهما بان يكون احدهما موجودا في ذلك المحل بذاته وثانيهما موجودا فيه بصورته فلا استحالة وثانيا ان التمايز
والتغاير بين الشيئين اما ان يكون بحسب كونهما مختلفين في الماهية كما بين السواد والبياض واما ان يكون بحسب اختلافهما في المحل كما بين
السواد القائم بالفيل والسواد القائم بالفرس واما ان يكون بحسب اختلافهما في الزمان كما بين السواد القائم في الثوب امس والسواد القائم
بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول فاذا اتحد الشيئان في الماهية والمحل والزمان يلزم اجتماع المثلين بلا تغاير وهو المستحيل وثالثا ان

مطلوب المحشي انه لو لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية التي لها هوية شخصية مشخصة بالتشخص الذهني حضوريا بل يكون حصوليا فيحصل صورة تلك
الصورة في الذهن فيجتمع المثلان اي فردان من نوع واحد وهو الصورة احدهما الصورة الذهنية المعلومة والثانية الصورة الذهنية الاخرى التي هي علمها
في زمان واحد ولما اتحد باثنان الصورتان في المحل وهو الذهن في الماهية فان العلم والمعلوم متحد بحسب الذات والحقيقة بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو
المحقق فالامتياز بين هاتين الصورتين مرتفع لا بحسب الذات ولا بحسب المحل ولا بحسب الزمان ثم المحشي ترقى على لزوم اجتماع المثلين بقوله بل الامثال اي
بل يلزم اجتماع الامثال وتوضيحه ان علم الصورة الذهنية لما صار حصوليا وحصل صورة ذهنية لها اخرى فعلم هذه الصورة التي هي العلم لا يخلو اما ان يكون
حصوليا بحصول الصورة او حضوريا لا سبيل الى الثاني والا لزم الترجيح بلا مرجح لان افراد علم العلم متساوية فكيف يجوز كون بعضها حضوريا وبعضها
حصوليا وعلى الاول يلزم ثلث افراد من نوع الصورة احدها الصورة الذهنية المعلومة وثانيها علمها وثالثها علم هذا العلم فلزم اجتماع ثلث امثال
بلا امتياز وهكذا وبالجملة لو كان علم الصورة الذهنية حصوليا يلزم اجتماع المثلين بل الامثال واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا هو الدليل المشهور من الحكماء على
ان علم النفس بصفاتها الانضمامية مطلقا سواء كانت صورة او غيرها حضوري تقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها حصوليا وحصل صورة الصفة في النفس والصورة
وذو الصورة متماثلان بناء على المذهب المحقق من حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي فردين من نوع واحد في زمان واحد في محل واحد هو
النفس بلا تغاير وتمايز واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان المثلين لا يخلو اما ان يكونا موجودين او يكونا معدومين او يكون احدهما موجودا والآخر
معدوما وعلى التقديرين الاخيرين لا اجتماع للمثلين فيلزم التخلف وعلى الاول فوجود كل منهما مغاير لوجود الآخر ضرورة ان الوجود عرض وقيام العرض الواحد الشخصي بمحلين
محال والتشخص والوجود متساوقان او عينان على اختلاف المذهبين فيلزم انفراد تشخص كل واحد منهما عن تشخص الآخر فيحصل التمايز بين المثلين ضرورة تمايز التشخصين
هف لانا فرضنا ارتفاع التمايز كما مر وقال الفاضل الزام فوري انا نختار الاول ونقول ان المثلين ايضا متحدان على هذا التقدير فلا يلزم قيام العرض الواحد
الشخصي بمحلين فتدبر قال جدجدي كمال الملة والدين قدس سره لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه
استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة انتهى اقول لما كان هذا الكلام
مغلقا فاردت توضيحه فنقول قوله قدس سره عليه اي على ان علم الصورة الذهنية لو كان حصوليا لزم اجتماع المثلين قوله قدس سره بالنقض هو في
الاصطلاح ابطال دليل المدعي مع الشاهد الذي يدل على عدم استحقاقية الدليل لدعواه بسبب كونه مستلزما للفساد قوله قدس سره بعد التسليم اشارة
الى انه لاحد ان يتوجه عليه بالمنع بان يقول لا نم انه على تقدير ان يكون علم الصورة الذهنية حصوليا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لان الصورة الذهنية
وعلمها وان كانا متحدين بالذات الا ان المحل الواحد في زمان واحد يوجب استعدادات مختلفة وجهات متعددة فمحل الصورة الذهنية وعلمها
وان كان واحدا وهو الذهن الا ان له استعدادا وصلاحية للصورة الذهنية المشخصة فحصلت تلك الصورة وله صلاحية واستعداد ثان
لعلمها فحصل علمها فبين الصورة الذهنية المشخصة وعلمها من جهة استعداد المحل حصل التمايز والتغاير فحصر الاختلاف الموجب للتغاير في الصور الثلث
المذكورة سابقا ممنوع بل اختلاف الرابع يوجب التمايز بين الشيئين وهو اختلاف استعدادات المحل والجهات ونظير المحل المختلف الاستعداد الهيولى فانه قد تقرر
عندهم ان هيولى العناصر واحدة بالشخص ومع هذا قامت بهذه الهيولى في زمان واحد افراد الصورة الجسمية كالصورة الجسمية للماء والنار والهواء والارض
والصورة الجسمية ماهية واحدة فلا سبيل الى هذا القيام الا ان يختلف استعداد الهيولى فمن جهة انها استعدت الهيولى للصورة الجسمية المائية المعينة حصلت
هذه الصورة ممتازة عن الصورة الاخرى اي النارية مثلا ومن جهة انها استعدت الهيولى للصورة الجسمية المعينة النارية حصلت هذه الصورة ممتازة
عن الاخرى فبين هاتين الصورتين وان كان الماهية والمحل والزمان متحدا لكن لما اختلف استعداد المحل فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل كذلك لا يلزم اجتماع المثلين
المستحيل على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وههنا كلام سياتي ثم اعلم ان القوم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بانه لو امكن هذا الاجتماع
لما بقي الامان والاعتماد على حكم الحس واللازم باطل فالملزوم مثله وجه الملازمة جواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة
فقوله والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين اشارة الى ان في هذا الدليل قلقا ولعل انه لا مضايقة في ارتفاع الامان
اذ الحس يغلط كثيرا على ما تقرر ولهذا يرى البعيد مع كبره صغيرا ويرى من هو راكب السفينة الاشجار التي على الساحل متحركة
وقال احسن المحققين رح بل العقل قد يغلط اذ الجسم التعليمي هو الكم الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وهو القابل
بالذات للانقسام في الجهات الثلث غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى الاولى والصورة الجسمية فالعقل

ه ١/ المولوي شمس علي عه ١ س مولانا محمد حسن ١٢

يعلم انهما واحد ثم اذا طلع العقل على ادلة الاشراقيين الذين ينفون الجسم التعليمي ويقولون ان الانقسام في الجهات الثلث في نفس الجوهر المتصل
اي الصورة الجسمية فيعتقد ان الجسم الطبيعي والتعليمي متغايران ثم اذا اطلع العقل على دلائل المشائين على اثبات الجسم التعليمي يعتقد انهما متحدان ليسا
بامرين متغايرين فهل هذا الا غلط وبالجملة اذا اثبت غلط الحس فلا امان على حكم الحس مرتفع وانت تعلم ان الكلام في الحس الصحيح الذي لا غلط كثيرا والاعتماد عليه
ليس بمرتفع وفي ارتفاعه باس وليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق ثم اعلم انه قال المحقق اللاهاري بجوز الاجتماع المثلين ان الجسم المغموس في الصبغ يلطخ
كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان وهذا بعينه اجتماع
المثلين انتهى وكيف ما اورده الفاضل الكرام فوري بما حاصله ان كون الكهبة كدرتين والسواد كهبتين والحلوك سوادين ليس الا عند اهل اللغة واما عند الحكماء
فهو في حيز البطلان بل الكهبة مثلا عند الحكماء ليست عبارة الا عن كدرة واحدة في مرتبة الشدة مخلوقة من الخالق المدبر ابتداء او لا في الجسم بعد كونه
مغموسا في الصبغ عند زوال الكدرة الاولى بناء على ما تقرر عندهم من ان مراتب الكيف ليست الا انواعا حقيقية مختلفة بالماهية وهكذا حال الحلوك
والسواد فلا اجتماع للمثلين ههنا فتدبر قوله قدس سره فتستلزم عدم علم الخ هذا تقرير النقض على تقدير تسليم استحالة اجتماع المثلين وقوله قدس سره فانا نجزم
دليل اللزوم وتوضيح النقض ان علم الجزئي بما هو جزئي لا يخ اما ان يكون بحصول حقيقته النوعية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول امر
مباين لا علاقة له لذلك الجزئي كليا كان او جزئيا في الذهن او بحصول شبحه او بحصول ذلك الجزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن لا سبيل
الى الاول اذ لو كان علم الجزئي بما هو جزئي بحصول حقيقته النوعية فهو علم الجزئي على الوجه الكلي فان الحقيقة النوعية كلية لا على الوجه الجزئي والمقدر
خلافه ولا الى الثاني وهو الا لكنا نعلم زيدا بعلمنا عمرا وهذا لا يقبله العقل فيمتنع ان يكون جزئي مبدأ الانكشاف جزئي آخر ولا سبيل الى الثالث لاستحالة
علم شيء بحصول مباينه كليا كان المباين او جزئيا ولا سبيل الى الرابع لانه اعتراف بحصول الاشياء بالاشباح وكلامنا ليس على هذا التقدير بل على
تقدير حصول الاشياء بانفسها فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فيجتمع التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في محل واحد اعني النفس والذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل فيلزم عدم
علم الجزئي على الوجه الجزئي فان قلت ان القوم انكروا ان يعلم الجزئي بما هو جزئي فلا ضير في عدم علم الجزئيات بما هو جزئي قلت القوم استدلوا على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بما لخصه انا نحكم على الاشياء التي ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة نحو العنقاء طائر وايجاب الشيء للشيء
يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت العنقاء وليس ثبوته في الخارج بالفرض فليس الا في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهذا الدليل
كما يدل على وجود الكليات في النفس كذلك يدل على وجود الجزئي بما هو جزئي على وجه الجزئية في الذهن بان يقال انا نحكم على الجزئي بما هو جزئي بالحكم الايجابي
الصادق في نفس الامر نحو زيد سيولد وايجاب الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من وجود زيد اذ وجود ما هو مغاير لزيد تغايرا اعتباريا كعمرو او تغايرا
حقيقيا كالفرس لا يكفي لصدق الموجبة المذكورة كما هو الظ ولا يكفي لصدق هذه الموجبة ثبوت الماهية الكلية مطلقا والا لكفى في صدق الموجبة المذكورة وجود
الانسانية في ضمن خالد مثلا وهو بط واذ لم يكن وجود زيد في الخارج فليس وجوده الا في الذهن متشخصا ومكتنفا ومحاطا بالعوارض الخارجية فثبت علم الجزئي
بما هو جزئي على وجه الجزئية فلا سبيل الى انكار هذا العلم وقد يجاب عن النقض بوجوه الاول باختيار الشق الخامس واظهار التمايز بين المتماثلين وتقريره ان
المماثلة المستحيلة اعني ما كانت بلا امتياز بين التشخص الذهني المقترن بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في حيز المنع لانهما
متمايزان اذ التشخص الذهني مكتنف بالتشخصات الذهنية التي لا تكتنف بها التشخص الخارجي وهذا كما بين الخطين اللذين تماثلا في الاستقامة والانحناء
حلا في السطح الواحد والسطحين اللذين تماثلا فيهما ايضا وحلا في الجسم الواحد فليس اجتماع المثلين المستحيل ههنا وهذا مردود اما اولا فبان محل الخطين الحالين والسطحين
الحالين ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا يلزم اجتماع المثلين ههنا في محل واحد فالقياس عليه قياس مع الفارق وثانيا ان كلامنا مبني على ما هو المتقرر عندهم
من ان محل الخطين هو كل السطح لا البعض ومن البعض ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض ومن البعض فان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين
ليس الا متصلا واحدا لا مفصل فيه بل نقول السطح من حيث انه ممتد في جهة يكون محلا لاحد الخطين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل الخط الآخر وكذا الجسم من حيث
انه ممتد في جهة محل لاحد السطحين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل للسطح الآخر واما ثالثا فبما اورده المحقق اللاهاري من ان هذا الجواب غير كاف لانه يجري في علم
الجزئيات من حيث هي جزئيات كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية
وحصلت صورة ذهنية اخرى فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف استعدادات المحل فليس بين

سله اسسه مولانا غلام یحیی سله اسسه ... مولانا غلام یحیی ...

بین الصورتین اجتماع المثلین المستحیل وان وجدتا فی محل واحد وکیف اورده الفاضل المرام دون ثبوته من القول بالتمایز بین الصورتین بسبب اختلاف استعدادات
المحل اعنی الذهن فی حیز المنع لان الصور الذهنیة التی حصلت فی الذهن لا اختلاف بینها اصلا لان کلها مکتنفة بالعوارض الذهنیة ولا اختلاف فی هذه العوارض
فلا اختلاف فی هذه الصور فالذهن الذی هو محل واحد لا اختلاف فیه فی تلک الجهات والاستعدادات واما قیاس اختلاف الاستعدادات علی اختلافها
فی الهیولی فقیاس مع الفارق لان الصور الحالة فی الهیولی لما کانت مختلفة صارت استعدادات الهیولی ایضا متعددة بخلاف الصور الحالة فی الذهن
فانه لا اختلاف فیها فلیس اختلاف الاستعدادات فی الذهن فتدبر والثانی باختیار الشق الثانی واثبات ان الجزئی لیکون مبدأ الانکشاف جزئی آخر و
تقریره علی ما افاده ملک العلماء اردام ظله ان الحاصل فی الذهن الهویة الخارجیة بنحو ما من التجرید هو التجرید عن بعض العوارض مع الخلط بالبعض وهذا هو
المعنی بحصول الاشیاء بانفسها واذ تحققت ان الحاصل فی الذهن جزئی آخر مغایر للشخص الخارجی فی بعض العوارض ولیس هذا من باب حصول
الاشیاء باشباحها کیف والحاصل ح هو الامر المباین من کل وجه وهذا الجزئی لکونه متحدا مع زید مثلا من کل وجه الا فی العوارض التی حصل التجرید عنه
یکون علما به دون غیره والمغایرة هذا العلم لما عدا زید فی جمیع العوارض واما مجرد الاتحاد النوعی فلا یکفی کما لا یخفی والثالث ما اورده الفاضل اللکنوی باختیار
الشق الاول واثبات انه یکون ح علم الجزئی علی الوجه الجزئی وتشریحه ان حصول الاشیاء بانفسها عبارة عن ان یحصل الماهیة التی کانت متشخصة بالعوارض
الخارجیة فی الذهن بعد التنزه عن تلک العوارض وتصیر مکتنفة بالعوارض الذهنیة التی هی مشابهة للعوارض الخارجیة ثم یصیر الشخص الذهنی آلة للشخص الخارجی
لوجود المناسبة بینهما الا ان الماهیة المکتنفة بالعوارض الخارجیة تحصلت فی الذهن معها حتی یلزم احتراق الدماغ بحصول النار وخرق الذهن بحصول الجبل العظیم
الی الاعلی بحصول کرة النار وایضا یلزم انعدام الشخص عن الخارج مطلقا او الی زمان باطلان فکذا الملزوم فلا یلزم علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها ان یحصل
الشخص الخارجی مع تشخصاته الخارجیة فی الذهن وما قال المحقق البهاری من ان الکلی قاصر عن افادة علم الجزئی بما هو جزئی بتفصیل ان الکلی انما یکون قاصرا عن
افادة الجزئی بما هو جزئی لو لم یصر معروضا بعوارض فی هیئة مماثلة لعوارضه الخارجیة من الکم والکیف والشکل وغیرها لکن لما کان معروضا لها فلا قصور
فیه اصلا بل هذا هو مدار ادراک الجزئیات المادیة الخارجیة والرابع باختیار الشق الخامس ومنع لزوم اجتماع المثلین بان نقول لو حصل الشخص الخارجی
مع العوارض الخارجیة فی الذهن یصیر هذا الشخص متشخصا ذهنیا فیکفی للانکشاف ولا حاجة الی ان یوجد شخص ذهنی آخر حتی یلزم اجتماع الشخص الذهنی والخارجی
فی محل واحد اعنی الذهن وان اختلج فی صدرک انا نعلم الجزئیات الخارجیة المتماثلة فی الحقیقة النوعیة کزید وعمرو وبکر فیحصل صور هذه الجزئیات فی الذهن
فیلزم اجتماع المثلین ای الشخصین الخارجیین الذین اشترکا فی الحقیقة النوعیة فی محل واحد وهو الذهن بل یلزم اجتماع الامثال ای الاشخاص الخارجیة
فی الذهن فازحه بوجهین الاول ما یفهم من کلام المحقق البهاری من ان الشخصین الخارجیین المتشارکین فی الماهیة النوعیة وان اجتمعا فی محل واحد
الا ان تشخص احدهما مغایر لتشخص الآخر فالتمایز بینهما فی الذهن متحقق کما فی الخارج فلیس اجتماع المثلین المستحیل والثانی ما افاده بحر العلوم
نور الله مرقده بان محل صور الجزئیات المادیة القوی الجسمانیة وتلک الصور تنقسم بانقسام موضوعاتها ومحالها فصورة جزئی تحصل
فی جزء من القوة الجسمانیة وصورة جزئی آخر تحصل فی جزء آخر منها فلا اجتماع لصورتی الجزئیین الخارجیین فی محل واحد بل هما فی محال متعددة وهو لیس
بمحال واما الجزئیات المجردة عن المادة فمحلها لیس الا النفس دون القوة الا ان النفس تدرکها بهیاتها دون اشخاصها فلا سبیل الی علم الجزئیات المجردة علی
الوجه الجزئی وبالجملة ان الباطل لیس الا اجتماع المثلین فی محل واحد واجتماع صور الجزئیات المتعددة فی الذهن لیس الا فی محال متعددة منه وهو لیس بباطل فان
قلت الجنس کالحیوان والفصل کالناطق یتعلق بکل واحد منهما لحاظ خاص لا یتعلق هو بالجزء الآخر بل لا یتعلق بالجزء الآخر الا لحاظ آخر فیجب تعدد الاجزاء بتعدد
اللحاظات فالارتباط یحصل الصورة الوحدانیة للمحدود فهذه الصورة لیست واحدة بالذات لاستحالة کون الاثنین واحدا بالذات ولیست واحدة
بالوجود اذ الوجود عرض والعرض الواحد لا یقوم بمحلین متغایرین فکیف یقوم بالاثنین وجودا واحدا فلیست الوحدة الا وحدة اللحاظ فنقول
ان لکل واحد من الجنس والفصل وجودین احدهما فی مرتبة الحد وثانیهما فی مرتبة المحدود فیحصل اجتماع المثلین ای الوجودین فی محل واحد وهو الذهن قلت
لا استحالة فان الامتیاز بینهما حاصل بتغایر الاستعداد والجهات للذهن فتدبر قوله لانا نقول العلم الخ هذا جواب المعارضة المذکورة وتمهید مقدمته وتوضیحها
علی ما قیل ان الصورة عبارة عما یحصل فی الذهن بعد حذف المشخصات ولها نحوان الاول الصورة الذهنیة ماخوذة من حیث انها صورة متحققة قائمة بالذهن
المخصوص مکتنفة بعوارض الذهنیة المخصوصة کالانکشاف والفرح والسرور والغضب هذا النحو مرتبة العلم ولها فی هذه المرتبة وجود اصلی خارجی فیترتب علیها الآثار الخارجیة
وهی منشأ الانکشاف ومن الصفات الانضمامیة للنفس والثانی الصورة الذهنیة من حیث هی هی ای مع عزل النظر وقطع اللحاظ عن حیثیة کونها متشخصة قائمة بالذهن

ملتفتة بالعوارض الذهنية وهذا النحو مرتبة المعلوم وله ماح وجود ظلي في الذهن فلا تترتب عليها الآثار والعلم اذا تعلق بالصورة الذهنية المعتبرة على النحو الاول فيكون
علما حضوريا لا حصوليا لانه لو كان حصوليا بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل الامثال كما مر التقرير في المعارضة والعلم المتعلق بنفس الصورة اى بالصورة الذهنية
الماخوذة على النحو الثاني لا يكون الا حصوليا اذ نفس الصورة من حيث هي هي طبيعة كلية ولا حضور للطبائع الكلية من حيث هي هي عند المدرك فيحصل صورة منه
الطبيعة الكلية المعلومة وتكون تلك الصورة شخصية قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية في مرتبة العلم ولا يلزم اجتماع المثلين لان الصورة التي هي علم شخصية
والصورة التي هي المعلوم كلية على ان المعلوم موجود بوجود ظلي والعلم موجود بوجود اصلي فصار نحوا وجوديهما مختلفين فلا محذور في كون هذا العلم حصوليا والتفصيل
انا اذا نعلم الاشياء الخارجية يتحقق ثلث امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج ويكتنف بالغواشي والعوارض الخارجية كاللون والشكل والاين والمقدار
الى غير ذلك ذلك الشيء بهذا الاعتبار ملتفت اليه بالذات ومعلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه الثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل اللحاظ عن جميع الغواشي
والعوارض مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ وهو في هذه المرتبة ملتفت اليه بالعرض لان الملتفت اليه بالذات
هو ذلك الشيء في المرتبة الاولى ومعلوم بالذات لا بالعرض اذ العلم يستدعي المعلوم فلا يبقى بانتفائه وقد ينتفي المعلوم في الخارج مع وجود العلم فلا يكون
الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوما بالذات والا ينتفي العلم عند عدمه بل معلوما بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو الثالث الشيء من
حيث انه يكتنف بالغواشي واللواحق الذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار ليس الا علما حصوليا فهو موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه من الصفات
الانضمامية للنفس فيكون معلوما بالعلم الحضوري لانه صفة قامت بالنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ومن ههنا لمع لك ان الموجود في
الذهن على طريق القيام والحلول انما هو العلم والمعلوم يوخذ وينتزع عنه غير قائم به كالانسان الموجود في ضمن زيد كذا قال خاتم المحدثين وقال الفاضل
البكني ان ما قال المحشي ههنا من ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية الماخوذة مع حيثية الاكتناف علم حضوري يخالف ما تقرر من المحشي من ان
الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وكل امر اعتباري لا يكون معلوما الا بالعلم الحصولي وقيل ان الحيثية في الصورة الذهنية الماخوذة مع الحيثية
ليست بداخلة في المعنون وحقيقته بل في التعبير والعنوان لانه لو كانت الحيثية داخلة في المعنون يلزم ان يكون تلك الصورة الذهنية اعتبارية
لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل مع انه من المقرر ان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية المحصلة الواقعية التي تترتب عليها الآثار
الخارجية وما سبق من المحشي من كون علم الشيء الماخوذ مع الحيثية حصوليا فهو على تقدير كون الحيثية ماخوذة معتبرة في المعنون لا العنوان فلا منافاة
بين كلاميه ههنا وثمه قوله والتصديق على تقدير كونه علما الخ شروع في الجواب اعلم اولا ان في التصديق اختلافا فذهب فرقة الى ان التصديق
ليس من قبيل العلم والادراك بل هو كيفية نفسانية وحالة اذعانية تحصل للنفس عقيب الادراك فيحصل للنفس اولا ادراك النسبة التامة
الجزئية ثم يحصل للنفس بعد هذا الادراك الشك والتوهم او التخييل والتصديق او الانكار فكل من هذه من توابع الادراك ولواحقه لا من
افراده وهذا هو مختار المحشي ايضا حيث قال في حواشيه ما توضيحه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة لا يحصل منها الانكشاف فهو كيفية اخرى
سوى الادراك تحصل للنفس عقيب الادراك يعبر عنها في الفارسية بگرويدن وباور كردن فتقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق لا الى
التصور فقط والتصديق فان التصديق ليس من اقسام العلم واستدل على هذا المذهب بوجوه منها ان التصديق لو كان علما ومن المقرر في مقره اتحاد العلم
والمعلوم فيلزم اتحاد الاذعان مع المذعن اعني القضية واللازم ظاهر البطلان لانه اذا تعلق الشك بالقضية فلا شبهة في بقاء القضية ح
والاذعان معدوم فاين العينية والاتحاد وقال الجمهور ان التصديق من قبيل العلم والادراك فان الادراك ليس الا ما هو منشاء الانكشاف و
الامتياز للذهن وفي الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد قال احسن المحققين بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور يتجلى به الامر
الواقعي يقال له بالفارسية دانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج الاذعان من جنس الادراك بل التحقيق انه اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم
الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم انتهى وثانيا انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في هذه الحاشية الى ان
التصديق اولا وبالذات متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يصلح ان
يتعلق به التصديق الذي هو امر مستقل بالذات فلا بد ان يكون متعلق التصديق ايضا امرا مستقلا وهو الموضوع والمحمول الا انه اتفق تعلق التصديق بهما وقت ربط النسبة
بينهما وكذا ان طرفي الشرطية اعني المقدم والتالي عند المحشي قضيتان مشتملتان على الرابطة فيكونان غير مستقلين فاذا تعلق التصديق في الشرطية بالمقدم والتالي
حال كون النسبة الاتصالية او الانفصالية يلزم تعلقه بالامرين الغير المستقلين فهل هذا الا كر على ما فر عنه ثم الاكثرهم الى ان التصديق متعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها

١ مولانا عبد العزيز ١٢٣٩ سنه
٢ المولوي عماد الدين ١٢ سنه
٣ مولانا محمد حسن ١٢ سنه

هو عبارة عن ادراك وقوع النسبة ولا وقوعها وجمع المحقق الباقر في بعض مصنفاته الى ان متعلق التصديق امر اجمالي يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة وتفصيل الكلام في
المقام وثمرة ذلك الشأن انه لو كان التصديق من لواحق الادراك فلا يتوجه المعارضة ليحتاج الى دفعها لان التصديق على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم الحصولي حتى يكون اثبات
حضورية التصديق معارضة وكذا لو كان التصديق من قبيل الادراك متعلقا بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما او بالامر الاجمالي فلا يتوجه المعارضة ايضا
لان مدارها على كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ولما لم يتوجه المعارضة فلا حاجة الى دفعها نعم لو كان التصديق من قبيل العلم ومتعلقا بوقوع النسبة
كما هو خلاف تحقيق المحشي المحقق فتوجهت المعارضة فنقول في دفعها ان التصديق ح من هذا القبيل اي من قبيل الثاني يعني انه متعلق بوقوع النسبة الذي هي الصورة الذهنية
بنفسها من حيث هي هي لا مع اعتبار ما يكتنفها صورة ذهنية متشخصة مكتنفة بالعوارض الذهنية والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية الغير المأخوذة مع حيثية الاكتناف
علم حصولي فيكون التصديق علما حصوليا لا حضوريا وهو المطلوب نعم لو كان التصديق متعلقا بالصورة الذهنية المتشخصة المأخوذة مع حيثية الاكتناف فيكون
حضوريا وليس كذلك ومن هذا التفصيل ظهر لك ان قوله متعلقا بالنسبة معطوف على قوله علما وداخل تحت قوله على التقدير وانما قيد بقوله على تقدير لان كون التصديق علما وكونه
متعلقا بوقوع النسبة خلاف تحقيقه فتدبر قوله وبهذا اي بظهور ان ما هو حاصل في الذهن له اعتباران احدهما انه يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة المعلوم والعلم به حصولي وثانيهما ان يؤخذ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة العلم والعلم به حضوري قوله حصل الفرق
بين التصديق الخ اعلم انه لما سبق الى بعض الاوهام ان الجزء الاخير من القضية وهو وقوع النسبة الثبوتية او لا وقوعها الذي يعبر عنه بالنسبة التامة الخبرية يطلق عليه
الحكم فيقال الحكم وقوع النسبة او لا وقوعها والحكماء يطلقون الحكم على التصديق فيقولون التصديق هو الحكم لان التصديق عندهم بسيط لا تركيب فيه والمحمول على المحمول
على الشيء محمول على ذلك الشيء فيلزم ان يكون وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو جزء اخير للقضية محمولا على التصديق وهذا باطل فازاحه المحشي بعد اثبات
الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية ووجه الازاحة ان وقوع النسبة او لا وقوعها اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اي القيام بالذهن فهو جزء اخير للقضية واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية وقائم بالذهن فهو
تصديق فحصل الفرق بين التصديق الذي هو العلم وبين الجزء الاخير من القضية الذي هو من قبيل المعلوم واندفع وهم بعض الاوهام وشبهاته
قوله عند الاوائل اي اراد المحشي بالاوائل الحكماء بقرينة مقابلته بالامام قوله وبينه وبين القضية عند الامام الخ الضمير راجع الى التصديق وعطف على قوله
بين التصديق وتقدير العبارة انه بهذا حصل الفرق بين التصديق وبين القضية المعقولة عند الامام وتوضيحه انه سبق الى بعض الافهام انه يقال
مثلا قضية ملفوظة ومفهوم هذه القضية الذي هو مركب من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم النسبة امر عقلي مركب يسمى بالقضية المعقولة فالقضية
المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب وذلك المفهوم العقلي المركب هو التصديق عند الامام الرازي القائل بكون التصديق مركبا فيتحد
القضية المعقولة والتصديق عند الامام وهذا باطل فازاح المحشي هذا الاشتباه باثبات الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية
وتقرير الازاحة ان المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة كزيد قائم اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهي قضية
معقولة وفي مرتبة المعلوم واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية ومقترن بها فهو تصديق وفي مرتبة العلم فحصل الفرق بين التصديق و
بين القضية المعقولة عند الامام ومن ههنا اطلع لك ان المراد من القضية في قوله بين القضية انما هي القضية المعقولة لا الملفوظة اذ الاشتباه انما
هو بين التصديق والقضية المعقولة لا بينه وبين القضية الملفوظة لان القضية الملفوظة عبارة عن الالفاظ الدالة على معانيها فهي اي التصديق
عند الامام امر عقلي مركب فلا اشتباه بينهما حتى يحصل الفرق قوله فما وقع مبتدأ والفاء للتفريع على ما تقرر سابقا من ان المفهوم العقلي المركب من مفهوم
الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو لا من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ مع
تلك الحيثية فهو تصديق قوله الشريفية اي المنسوبة الى السيد الشريف الجرجاني قوله شرح الشمسية لقطب الدين الرازي المعروف بالقطبي قوله ان
القضية الخ هذا بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق وتوضيحه ان القضية المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب من مفهومات
المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة اي النسبة التامة الخبرية الثبوتية او لا وقوعها اي النسبة التامة الخبرية السلبية فهذه المفهومات اذا اخذت
من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم الجازم او الراجح المتعلق بهذه المفهومات يسمى تصديقا وهذا عند الامام الرازي واما عند الحكماء فالتصديق
ليس عبارة الا عن العلم الجازم او الراجح الذي تعلق بالمعلوم الواحد الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها فالتصديق عندهم امر واحد بسيط لا مركب حتى يكون
عبارة عن المجموع فالقضية من قبيل المعلوم والحصول في الذهن شرط لها والتصديق من قبيل العلم قوله الذي كما ينبغي خبر للمبتدأ وانما لم يقل باطل فلعله اشارة الى ان كلا

السيد السند الجرجاني صحيح لكن بشموله على التكلف ليس اليق وانسب كما سينكشف عنك غطاؤه ثم اعلم ان الحق في هذا الكلام ليس الا في بيان مذهب الامام في بيان مذهب الحكماء قوله فقال المحقق التجلي ذلك جره عدم اللايقية ثم بينه المحشي رحمه في حاشيته الحاشية بايراد ثلث ايرادات بقوله وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها مع قطع النظر عن تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر هو ان المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة لا علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهت قوله فيها وذلك اي عدم كون كلام السيد مبنيا قوله فيها لما عرفت اي في تقرير اثبات الفرق بين القضية المعقولة والتصديق قوله فيها من ان الخ بيان لما في قوله لما عرفت وشروع في الايراد الاول المورده قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وتحقيقه انه ذهب فرقة الى ان الحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني ومن المقرر عندهم ان الوجود والتشخص متحدان او متساويان على اختلاف المذهبين والتشخص يكون باكتناف الشيء بالعوارض فلا يعقل ان يكون مرتبة الحصول معراة عن الاكتناف بالعوارض ومتقدمة عليه فلا تغاير بين مرتبة الحصول ومرتبة الاكتناف بالعوارض ويؤيد هذا المذهب تعريفهم العلم بالصورة الحاصلة من الشيء مع ان العلم لا يخلو عن الاكتناف بالعوارض ولما ثبت سابقا ان هذه المفهومات من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق وفي مرتبة العلم ثبت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها اي بالقضية يعني تصديقا فلا يصح قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وحاصله ان مرتبة الحصول في الذهن هي مرتبة العلم الحصولي وهو معلوم للعلم الحضوري والقضية عبارة عن نفس المفهومات مع عزل اللحاظ عن الحصول في الذهن فمرتبة نفس الشيء التي هي مرتبة المعلوم صارت مشتبهة بمرتبة الشيء من حيث انه حاصل في الذهن التي هي مرتبة العلم فترك السيد الشريف المرتبة الاولى التي هي مرتبة القضية واختار المرتبة الثانية اعني مرتبة الحصول في الذهن وسماها قضية مع انها تصديق وفيه انه يجوز ان يكون السيد السند من القائلين بان مرتبة الحصول الذهني مرتبة المعلوم ومرتبة الوجود الظلي ولا يترتب عليها الآثار والاحكام وهي مرتبة التقدم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي مع عزل اللحاظ عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ومرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية مرتبة العلم ومرتبة الوجود الاصلي الخارجي ويترتب عليها الآثار والاحكام الخارجية وهي المرتبة المتاخرة ويعبر عنها بمرتبة القيام بالذهن فما قال السيد السند من ان المفهومات المذكورة تسمى قضية اذا اخذت من حيث الحصول في الذهن قول حق فان القضية معلوم ومرتبة الحصول مرتبة المعلوم فان قلت ان المراد من قول السيد السند من حيث انها حاصلة في الذهن حيثية الوجود الذهني فيكون المعنى ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة من حيث انها موجودة في الذهن مع قطع النظر عن القيام الذهني وليس كذلك فان القضية عبارة عن تلك المفهومات من حيث هي هي وليست حيثية الوجود الذهني معتبرة في القضية قلت نعم ان القضية عبارة عن تلك من حيث هي هي والوجود امر زائد ليس معتبرا في القضية لكن ذكر حيثية الوجود الذهني لعله ليس باعتبار انها معتبرة في القضية حتى يرد ما قلتموه بل للتنبيه على ان تلك المفهومات المسماة بالقضية موجودة في الذهن لا غير قوله فيها مع انه الخ هذا ايراد ثان مورده قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا وتوضيحه ان الضمير في قوله بها لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات الحيثية بحيثية الحصول في الذهن او يكون راجعا الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وعلى الشق الاول يكون المعنى ان العلم بتلك المفهومات الحيثية المأخوذة من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق وهذا خلاف الواقع لان المفهومات الحيثية بحيثية الحصول في الذهن علم حصولي بناء على ما تقرر في الايراد الاول والعلم الحصولي علم حضوري فان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية وعلم النفس بها حضوري كما تقرر في مقره فالعلم بتلك المفهومات الحيثية يكون حضوريا لا حصوليا والتصديق علم حصولي فكيف يكون هذا العلم تصديقا وعلى الشق الثاني يكون المعنى ان العلم بالمفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن حيثية الحصول في الذهن تصديق فنقول ان القضية عند السيد السند عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ولما كان معلوم التصديق نفس المفهومات المتعددة فالتصديق لكونه علما يكون في مرتبة الحصول في الذهن فيكون التصديق عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن فلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بناء على تفسير السيد السند وهذا هو القرار على ما عنه الفرار فان السيد السند بصدد اثبات الفرق بينهما ولزم اتحادهما

قوله فيهما الخ هذا جواب عن الايراد الثاني من قبل السيد الشريف باختيار ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع
عزل اللحاظ عن حيثية حصولها في الذهن ومنع لزوم اللازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق وتوضيحه ان التصديق عبارة عن العلم بنفس المفهومات بدون تلك
الحيثية فهو في مرتبة الحصول واما الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية فحيثية تعليلية وهي ما تكون علة
للحكم على المحيث ولا تكون داخلة فيه فالمعنى ان هذه المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية معقولة لانها حاصلة في الذهن فالقضية عبارة
عن هذه المفهومات من حيث هي هي فقط وحصولها في الذهن علة لتسميتها قضية معقولة فلا يلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بل البين بينهما بين
فان القضية هي نفس المفهومات من حيث هي هي والتصديق علم بهذه المفهومات من حيث هي هي ثم نتلو عليك اولا انا لا ندري وجه الضعف الذي
اشار اليه المحشي بقوله اللهم وما قال بعض الاعلام رح من ان وجه الضعف انا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية فبطلان الحصول
الذهني ليس علة لكونها قضية ولا كلام لنا فيه وكلامنا في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالقضية المعقولة وهذا حق وما توهم من ان حصول هذه المفهومات
في الذهن لو كان علة لتسميتها قضية معقولة والعلة متقدمة على المعلول فيلزم ان لا يكون هذه المفهومات مسماة بالقضية المعقولة الا بعد كونها مصدقة
بها فان حصولها في الذهن هو التصديق وهذا باطل فبطلان حصول هذه المفهومات في الذهن اعم من ان يكون تصديقا او تصورا شكا كان او غيره ولا يجب ان يكون
هذا الحصول في العقل تصديقا حتى يلزم ان يكون تسمية المفهومات بالقضية المعقولة موقوفا على كونها مصدقة بها وثانيا انه يمكن ان يجاب عن الايراد الثاني بانا نختار الشق
الاول وهو ان الضمير في قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا يكون راجعا الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن اذ المعنى ان العلم بهذه المفهومات المحيثة يسمى
بالتصديق ولا نم ان هذه المفهومات في مرتبة الحصول في الذهن علم حصولي حتى يكون العلم المتعلق بها حضوريا لا حصوليا لان اطلاق الشيء من حيث الحصول في الذهن على
مرتبة المعلوم اي مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي واطلاق الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية على مرتبة العلم الحصولي شائع في كلامهم فاراد بالمفهومات
من حيث انها حاصلة في الذهن في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية نفس الشيء من حيث هو هو فلا مشاحة وثالثا انه اجاب الفاضل الجلبي
عن الايراد الثاني باختيار الشق الثاني ومنع لزوم اللازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق بان الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية اطلاقية فيكون المعنى ان نفس هذه المفهومات التي حصلت في الذهن اذا اخذت مع قطع النظر عن حيثية الحصول فتسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند
الامام فوضح الفرق بينهما فان قلت ان العنوان في كل واحد من الحيثية الاطلاقية ومحيثها لا بد ان يكون متحدا وههنا العنوان فيهما متغاير فلا يصح ان يقال يكون الحيثية
اطلاقية قلت عنوان الحيثية وعنوان المحيث ههنا وان كانا متغايرين لفظا الا انهما متحدان معنى وهذا يكفي لكون الحيثية اطلاقية قوله فيهما تم في كلامه شيء الخ هذا
ايراد ثالث على عبارة السيد السند ونقص عليك اولا ان حاصله ان المراد بالمفهومات في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية تلك المفهومات من حيث انها عرضت لها الهيئة الاجتماعية اعني الامر العقلي المركب منها اي من المفهومات الحاصلة في الذهن لان القضية حقيقة واحدة فتكون عبارة
عن الامر العقلي المركب من هذه المفهومات الملحوظة باللحاظ الوحداني ولا تكون عبارة عن المفهومات الكثيرة المتعددة من حيث انها متعددة محضة والا يلزم ان لا تكون
القضية حقيقة وحدانية محصلة بل مخترعة فالضمير في قول السيد الشريف والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الاجتماعية اي للامر الواحد العقلي المركب من المفهومات او يكون راجعا الى المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة ولا سبيل الى الاول فح
يكون الحاصل ان العلم بذلك الامر العقلي المركب من المفهومات المعتبر فيها الوحدة يسمى تصديقا عند الامام وهذا باطل فان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد بسيط
غير مركب فكيف يكون هذا العلم تصديقا عند الامام فان الامام مصرح بان التصديق علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فلم يصح قوله يسمى تصديقا عند الامام
فتعين الثاني وهو ان يكون الضمير راجعا الى المفهومات المتعددة المحضة من حيث انها معروضة للهيئة الافتراقية ويكون الحاصل ح ان العلم المتعلق بهذه المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة يسمى تصديقا عند الامام وهذا حق لان العلم المتعلق بهذه المفهومات المتعددة علوم متعددة فان لم تعتبر عروض الهيئة الوحدانية
لتلك العلوم في الذهن او علم واحد مركب من هذه العلوم ان اعتبر عروض الهيئة الاجتماعية لتلك العلوم والعلوم المتعددة وان لم يكن تصديقا عند الامام قبل ان يعرض
لها الهيئة التركيبية الا انها لما عرضت لها الهيئة التركيبية وحصل امر واحد مركب من هذه العلوم المتعددة يكون تصديقا عند الامام لكن يلزم ح خلل آخر لانه اريد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات الخ هي من حيث الاجتماع والوحدة اي الامر العقلي المركب كما تقرر آنفا واريد بالضمير في بها الراجع الى المفهومات المفهومات المتعددة
من حيث انها متعددة ومتفرقة لا الامر العقلي المركب وهذا من اشد القبائح واجاب بعض المتاخرين عن هذا الايراد باختيار الشق الثاني بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي
في اصطلاح علم البديع عبارة على ما افاده العلامة التفتازاني عن ان يذكر لفظ ويراد به معنى ثم يعاد ذكر ذلك اللفظ بالضمير الذي يكون راجعا اليه ويراد به معنى آخر او يكون الضميران

في الذهن فتدبر ١٧/ مولوي محمد علي سنه ١ المولوي عماد الدين ١٢٦ سنه ١ المولوي محمد اسلم ... ١٢

راجعين الى لفظ له معينان ويراد باحدهما احد المعينين وبالآخر المعنى الآخر وبالجملة اريد في العبارة المفهومات من حيث الوحدة وبالضمير الراجع اليها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال ح في العبارة وفيه ما قال المحقق البهاري رح من انه ليس ههنا قرينة تدل على فهم المراد وصنعة الاستخدام ليست من المحسنات الا اذا كانت هناك قرينة دالة على فهم المراد مطلقا في جميع المواضع فانه لو انتفت القرينة فصنعة الاستخدام تخل بالمقصود الا ان يقال انه يرتكب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات وانه لا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امورا متعددة فلا يراد في قوله والعلم بها تلك المفهومات من حيث الوحدة وثانيا انه اعترض على قول الشيخ العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه انما يصح لو قيل بحصول الاشياء باشباحها وامثالها لانه ح لا يكون الاتحاد فيما بين العلم والمعلوم فيجوز ان يكون المعلوم اى ذو الشبح مركبا والعلم اى الشبح بسيطا واما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات واختلاف الوجودات كما هو المذهب الحق فهذا القول مم لانه ح يكون بين العلم والمعلوم اتحاد فكيف يكون العلم بسيطا والمعلوم مركبا فانه اذا كان المعلوم مركبا فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بكل جزء من اجزاء ذلك المركب فيكون العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب ايضا مركبا من العلوم المتعلقة باجزاء ذلك المعلوم فكيف يصح القول بان علم الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب وقد اجيب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بما توضيحه ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب كيف وكل كيف واحد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء فالعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب احد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء اما الصغرى فبناء على المذهب المنصور من ان العلم كيف واما الكبرى فلان الكيف ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته وفيه انه هب ان الكيف ما لا يقتضي نسبة ولا قسمة لكن المنفي في الكيف هو القسمة الى الاجزاء المقدارية المعتبرة في الكم لا القسمة مطلقا وعلم الامر العقلي المركب اذا كان مركبا يكون منقسما الى اجزاء الماهية لا الى الاجزاء المقدارية وهذا الانقسام لا ينافي كونه من مقولة الكيف ومن هذا التحقيق اندفع الاعتراض المشهور وهو ان العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور والكيف لا يقتضي الانقسام فكيف يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق ووجه الدفع ان الانقسام المنافي للكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام مطلقا وما اورده القاضي السنديلي رح من ان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بالذات الا ان تركب احد المتحدين وان كان الاتحاد ذاتا لا يستلزم تركب الآخر فلا يلزم تركب العلم وان كان المعلوم مركبا الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان بالذات مع ان احدهما اعني مرتبة لا بشرط شيء بسيطة والاخرى اعني مرتبة بشرط شيء مركبة ففيه ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات ذهنا وخارجا فكيف يعقل بساطة احدهما وتركب الاخرى واما السند فنقول انه ان اراد ان تينك المرتبتين متحدتان باعتبار منشاء الانتزاع بمعنى ان الامر الواحد كالحيوان يصلح لانتزاع تينك المرتبتين عنه فانه اذا لاحظه العقل بالابهام ينتزع العقل عنه معنى مبهما فهو في مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه العقل مبهما محصلا ينتزع العقل عنه معنى مبهما محصلا فهو في مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة باعتبار المنشاء اذ لا تعدد ولا تثنية في المنشاء وان اراد ان هاتين المرتبتين باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهذا في حيز المنع لانهما ليسا متحدين باعتبار ذينك المفهومين بل هما متغايران بحسبهما وان كان بساطة احدهما وتركب الاخرى باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين الثاني ما اورده المحقق البهاري رح من ان القضية حقيقة محصلة ما هيتها ليست باختراعية وحقيقة المحصل الوحدانية فيها من اعتبار الوحدة بالدخول او بالعروض فلا يكون القضية عبارة الا عن الامر العقلي المركب من المفهومات الذي اعتبر فيها الوحدة بالدخول او بالعروض لا عن المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة محضة فالعلم اذا تعلق بهذا الامر العقلي المركب المعتبر فيه الوحدة فلا يحصل في الذهن الا شيء واحد من حيث انه واحد وان كان هذا الامر في حد ذاته وبحسب جوهره مركبا من الامور وتوحد العلم وتعدده انما يكون بتوحد الحاصل في الذهن وتعدده فان العلم عبارة عن الحاصل في الذهن ولما كان الحاصل حين علم ذلك الامر العقلي المركب امرا واحدا فيكون علم هذا الامر العقلي المركب واحدا بسيطا غير مركب اى لا يكون بان يحصل في الذهن علوم متعددة ثم بعد الحصول اعتبر فيها الوحدة فتقدم ما قال المحشي رح وفيه اما اولا فبان العلم الذي يكون متعلقا بالامر الواحد المركب يكون على نحوين احدهما ان يكون احصاء وهذا اذا حصل المركب دفعة واحدة في الذهن فلا يحصل كل جزء منه على حدة فيكون الحاصل صورة واحدة لا صورا متعددة وهي العلم وثانيهما ان يكون متعددا وهذا اذا في الذهن واحد من اجزاء المركب مثلا اولا فحصل صورة علمية ثم حصل ثانيا جزء آخر فحصل صورة علمية اخرى وهكذا حتى يحصل كل المركب بالتفصيل فالعلم اذا تعلق بالقضية يتحقق بكلا النحوين فيمكن ان يكون العلم المتعلق بالقضية واحدا ويمكن ان يكون ذلك العلم متعددا فكيف يصح قول المحشي على الاطلاق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب واما ثانيا فبان الموضوع والمحمول في القضية ملاحظان بلحاظين متعددين متمايزين والنسبة الرابطة ايضا ملحوظة بالعرض فالامر العقلي

مولانا غلام یحیی

المركب من المفهومات الذي اعتبر فيها الوحدة دخولا اوليا وعروضا ملحوظا بلحاظ الوحداني لا يصلح لان يكون قضية بل يكون اخر صالحا لان يكون محكوما عليه وبه
لكونه مستقلا لاشائبة لعدم الاستقلال فيه فالتحقيق ان القضية عبارة عن المفهومات المتعددة التي اخذت بلحاظات متعددة والعلم اذا تعلق بهذه القضية يكون علما
عن العلوم المتعددة المتعلقة باجزاء القضية فاذا اعرضت اتحدت هذه العلوم في الذهن هيئة يكون لمجموع المركب تصديقا عند الامام ثم تعلق عليك انه قد ظهر بما تقرر سابقا ان
التصديق عند الامام عبارة عن علم المفهومات المتعددة فالفرق بين التصديق والمفهومات المتعددة عنده بالعلم والمعلوم واما بين التصديق وتلك المفهومات اذا اخذت
مع الهيئة فليس عنده فرق بالعلم والمعلوم وما سبق من المحشي من ان المفهومات المنتشرة اذا حصلت في الذهن اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتنافات بالعوارض
الذهنية تسمى قضية واذا اخذت مع الاقتران بالعوارض الذهنية يسمى تصديقا وهذا فرق بين القضية والتصديق بالعلوم والعلم فنقول ان المراد هنا ان القضية المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة لا المفهومات من حيث انها اعتبر فيها الوحدة والا فلا يصح فان قلت ان جزء من اجزاء التصديق حكم عند الامام وهو من مقولة الفعل بمعنى
الادراك فيكون التصديق عنده مجموعا مركبا من التصورات الثلث والفعل اي الحكم وهذا المجموع ليس بعلم لان المركب من العلم وغيره غير العلم فالتصديق لا يكون علما
عنده هف قلت ان الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام ليس بفعل عنده ايضا بل هو ادراك فلا ايراد فتدبر قوله فان قلت الخ منع لقول المحشي والعلم
الحضوري لا يكون بحصول الصورة قوله قد وقع سند للمنع قوله تسامحا يعني انهم عرفوا العلم بحصول صورة الشيء في العقل وقد نقل عن المحققين ان في تفسير العلم
بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا فيراد بما هو خلاف ظاهره بان يكون الحصول مصدرا بمعنى الفاعل اي الحاصل ويكون اضافة الحصول الى الصورة من اضافة
الصفة الى الموصوف من قبيل جرد قطيفة ويكون لفظ في بمعنى عند ويراد بصورة الشيء ما يؤخذ عن ذلك الشيء بعد حذف المشخصات سواء كان مطابقا له
اولا فالمراد بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وانما قدم لفظ الحصول تنبيها على ان تكميل النفس باتصافها بالعلم يكون بحصول
الصورة كما ان اتصاف الشيء بالحرارة لا يكون الا بحصولها فيه وقال المحقق البهاري ما حاصله انه انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف لان العلم على المذهب
المنصور من مقولة الكيف وحصول الصورة نسبة بين العقل والصورة فهو من مقولة الاضافة فلو بقي تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل على ظاهره يلزم
اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى اعني الاضافة وهذا ينافي التباين بين المقولات فلا يصح ولو ذلك التفسير بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
ولا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور ان حصول الاشياء
بانفسها والعلم والمعلوم متحدان بالذات فهي تابعة لمعلومها ومتحدة معه فان كان معلومها جوهرا كانت هي ايضا جوهرا وان كان معلومها كما كانت هي ايضا كما
وان كان المعلوم من مقولة الاضافة فالصورة ايضا منها وهكذا الامر في سائر المقولات فعند ارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة ايضا يلزم اندراج
ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى فنقول انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف بوجوه منها ان العلم الحقيقي بمعنى ما به الانكشاف ليس حصول الصورة
لانه علم بالمعنى المصدري الانتزاعي فيراد به الصورة الحاصلة فانها مبدأ للانكشاف ومنشأ للامتياز عندهم فهو العلم بالحقيقة ومنها انه يخرج الجهل المركب
عن تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل فلا يكون التعريف جامعا لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة له في نفس الامر والجهل المركب ليس علما مطابقا لما في
نفس الامر فلا يكون الجهل المركب علما ومنها ان العلم يكون كاسبا ومكتسبا وليس الكاسب والمكتسب الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فهي العلم ومنها
ان ذلك التفسير لا يشمل علم الجزئيات المادية لان صورها لا ترتسم الا في الحواس دون العقل على ما تقرر عندهم فلا يكون التعريف بالحصول جامعا
قلت تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يتناول العلم بالكليات فلا يكون جامعا لان صور الكليات ترتسم في العقل ولفظ عند ينبئ
عن القرب قلت ليس لفظ عند مخصوصا بالقرب بل هو اعم من ان يكون بالارتسام في العقل بنفسه او في قواه ثم تلو عليك ان مقولة الاضافة عبارة عن
النسبة التي تكون معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة فانها قائمة بالاب معقولة بالقياس الى البنوة القائمة
بالابن وهي معقولة بالقياس الى الابوة وهما متضايفان حقيقيان والاب والابن من المتضايفين المشهورين ويشترط في المتضايفين المشهورين
ان يكون كل واحد منهما مضافا الى الآخر كما صرح به في شرح التجريد للعلامة القوشجي فيقال الاب اب للابن والابن ابن للاب فليس بين الاب و
الانسان تضايف اذ ليس الاضافة من الجانبين فلا يقال الاب ابو انسان والانسان انسان الاب فظهر لبعض لما ان العلم من تلك المقولة
فانه نسبة قائمة بالعالم تتعقل بالقياس الى المعلومية القائمة بالمعلوم المتوقف تعقلها على العلم فيصح ان يقال العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم العالم
ومن فسر العلم بحصول الصورة فلا يقول بكونه من مقولة الاضافة بالمعنى المذكور لان حصول الصورة نسبة ولا يوجد نسبة اخرى تقابلها ...
في الاصطلاحات ... بان الاضافة عبارة عن النسبة فالحصول من مقولة الاضافة بهذا المعنى ... قوله اي ... الضمير راجع الى الصورة ... العقل ...

مولانا غلام يحيى ١٢٧٠

عن كثير من المحققين الى عموم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري لم يظهر من كلامهم بل هذا القول من مقولة المعترض مما اورده المعترض ليتم عرضه وتوضيح الاعتراض ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة على سبيل التسامح والصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم كما في العلم الحصولي سواء كان غيريته بالذات كما اذا قيل بحصول الاشباح والامثال او غيريته بالاعتبار كما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها او عين المعلوم عينية صرفة بلا تغاير اصلا كما في العلم الحضوري فالصورة الحاصلة شاملة للحضوري والحصولي كليهما فكيف يصح قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قال بعض القضاة له ان نقل التسامح لا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحضوري والحصولي كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا شاملا لهما فتدبر قوله قلت الخ هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة بمنع قول المعترض وهي اعم وتوضيح الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان الصورة الحاصلة من الشيء ما يؤخذ من ذلك الشيء المعلوم بعد حذف المشخصات وما يؤخذ من الشيء يكون حكاية عن ذلك الشيء فالصورة الحاصلة من الشيء حكاية وذلك الشيء الذي اخذ الصورة عنه يكون محكيا عنه والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه في المصداق من الضروريات اما بالذات كما في التصديقات او بالاعتبار كما في التصورات فكانت الصورة الحاصلة من الشيء مغايرة لذلك الشيء وهو المعلوم ولا بد في الحضوري من الاتحاد بين العلم والمعلوم ذاتا واعتبارا فثبت قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة وقد توهم بعض الاعاظم له ان هذا الجواب ليس على طريق المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلث النقض والمعارضة والمنع وفيه ان قوله المعترض وهي اعم آه ليس بداخل تحت النقل بل من كلامه اورده ليتم اعتراضه كما سبق فالمنع على هذا القول ليس على خلاف طريق المناظرة وذا بها تم علم انه لو سلم ان قوله وهي اعم الخ داخل تحت النقل فالجواب عن الاعتراض ما افاده حسن المحققين له من ان المراد من الصورة الحاصلة التي يقولون انها اعم من الحضوري والحصولي الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم الشامل لهما اي الشيء الحاضر فالصورة يراد بها الشيء كما صرح به المحققون من ان الصورة قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي الاعم اي من حيث ان له حضورا عند العالم كما يطلق الصورة على الشيء من حيث الوجود الذهني المختص بالعلم الحصولي والحاصل قد يطلق مرادفا للحاضر ولذا قال المحشي في حاشية شرح التهذيب الجلالي الحضور والحصول كالمترادفين وسلب الصورة الحاصلة من الحضوري انما هو باخذها بالمعنى الاخص المقابل للحضوري المختص بالحصولي اعني الحكاية عن الشيء فعموم الصورة الحاصلة منهما كما وقع في كلامهم ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الاول وسلب الصورة الحاصلة عن الحضوري كما وقع في كلام المص ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الثاني كما ان التصديق يثبت له التصور بالمعنى الاعم المقسم المرادف للعلم ويسلب عنه التصور بالمعنى الاخص المقابل للتصديق ولا مضايقة فيه قوله والتغاير الاعتباري آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان التغاير الاعتباري موجود في العلم الحضوري ومعلومه فلم لا يجوز ان يكون هذا التغاير كافيا في شمول الصورة الحاصلة التي هي الحكاية للحصولي والحضوري كليهما وحاصل الدفع ان هذا التغاير الاعتباري الموجود في العلم الحضوري لا ينفع ههنا اذ التغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه يجب ان يكون قبل تحقق مصداقهما حتى يكون الماخوذ حكاية والماخوذ منه محكيا عنه واما في العلم الحضوري فلا تغاير قبل تحقق المصداق بين العلم والمعلوم اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار واما الذي يفهم فيه فهو ليس الا بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وهذا لا ينفع في الحكاية والمحكي عنه ومن هذا اتضح ما في الحاشية المنهية على قوله لا ينفع وذلك لان التغاير المعتبر

في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى قوله فيهما الا ان التغاير المعتبر في هذه العبارة تسامح فان التغاير ليس بمعتبر في العلم الحضوري فالمراد به التغاير الموجود فيه والتغاير الذي اعتبره المعترض بينهما قوله فيهما عن صدقهما اي العلم والمعلوم قوله فيهما على الصدق اي على صدقهما فاللام والالف عوض عن المضاف اليه قوله فيهما مسكة هو بالضم زيركى ودانائى كذا في الصراح قوله فتدبر فان الحق احق بالاتباع ثم اعلم انه لما حصل الفراغ للمص عن تعيين مورد القسمة مع الدليل عليه اراد ان ينبه على ان علم بعض الاشياء على نهج الحصول بان يبطل شق الازالة وهو ان العلم يكون بزوال الشيء فقال اما العلم المتجدد وقد وما هو المراد من العلم المتجدد اعني العلم الحصولي او الحصولي الحادث المتعلق بالاشياء الغائبة عنا اي الاشياء التي ليست عين ذواتنا ولا صفاتنا الانضمامية وتكون غائبة عن حواسنا وصالحة للحضور عند الحواس ثم اعلم انه لما كان للنفس في ذاتها غاية تجرد عن المادة فيكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها كما هو المقرر لما كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف غاية التعلق فقد غاب عنها كل ما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية فلا سبيل الى العلم بكل واحد مما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية الا بواسطة يكون بسببها وجود المعلوم عند المدرك العالم وهي الصورة فلا بد ان يكون ذلك العلم حصوليا كائنا بحصول صورها فينا سواء كانت تلك الصورة حاصلة في النفوس كصور الكليات او تكون حاصلة في الحواس كصور الجزئيات

له اى القاضى رضا عليخان ١٢
سه اى المولوى فضل حق ١٢
سه اى مولانا حسن ١٢

المادية وليس العلم عبارة عن زوال شيء عنا ونحوه اي الدعوى وقد استدلوا عليها بوجوه الاول انا نحكم على امور ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة ولابد في الحكم الايجابي من وجود الموضوع وليس وجودها في الخارج بناء على فرضنا فلابد من ان يكون وجودها في الذهن واعترض عليه بانه لم يثبت من هذا الدليل الا وجود الاشياء في الذهن ولا يلزم منه ان يكون هذا الوجود الذهني علما لانه يجوز ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العالم وهذا الموجود الذهني كما ينسب الى الامام والثاني انه لو كان عدميا لكان غير موجود في الخارج اذ العدمي لا وجود له في الخارج فكيف يترتب عليه الآثار الخارجية من الفرح والالم وغيرهما مع ان العلم منشأ لترتب الآثار الخارجية فليتأمل والثالث ما اورده الامام الرازي وتقريره ان الحالة الوجدانية التي هي مسماة بالعلم حالة ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة عن غيرها لا تكون عدمية فالحالة الوجدانية المسماة بالعلم لا تكون عدمية فقد ثبت المطلوب من الشكل الاول وصغراه ضرورية لا ارتياب فيها وكبراه مثبتة بالبرهان وهو ان الامور العدمية لا تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها وفيه انه لا يخلو اما ان يكون المراد من الامتياز الامتياز بالذات بلا واسطة شيء او يكون المراد مطلق الامتياز سواء كان بالذات او بالعرض اما على الاول فلا تتم الصغرى لانه يحتمل ان يكون الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها بالعرض والواسطة لا بالذات واما على الثاني فلا تتم الكبرى لانها ليست بضرورية وما ذكر في البرهان عليها غير تام لان الامور العدمية وان لم تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها بالذات الا انها صالحة لان تكون ممتازة عن غيرها بالعرض وبواسطة ملكاتها كما ان عدم زيد ممتاز عن عدم عمرو بواسطة ما يضاف اليه العدم فتامل والرابع ان الحالة الوجدانية المسماة بالعلم لو كانت عدما فلا محالة تكون عدما لما يقابلها فالامر الذي يقابل تلك الحالة اما الجهل البسيط او الجهل المركب اما على الاول فنقول ان الجهل البسيط عدم ولما كانت الحالة المسماة بالعلم عدما للجهل البسيط كانت عدما للعدم فتكون وجودية وهذا خلاف المفروض لانا فرضناها عدمية واما على الثاني فنقول انه ح يكون بين الجهل المركب والعلم اي الحالة المذكورة تقابل الايجاب والسلب وقد تقرر في العلم الالهي ان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يكون شيء خاليا عن احدهما فلا يثبت بينهما واسطة مع ان بين الحالة المذكورة والجهل المركب واسطة كالجماد مثلا فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بين العلم والجهل المركب ح تقابل وفيه انا نختار الشق الاول وهو ان الامر المقابل للعلم هو الجهل البسيط والعلم عدم له لكنا نقول ان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والمعنون فهو غير مسلم لانه يجوز ان يكون الجهل البسيط عدما في العنوان والتعبير دون المعنون والحقيقة وان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والتعبير فقط لا في المعنون والحقيقة فمسلم لكن يكون الجهل البسيط ح وجوديا في المعنون والحقيقة فلا يكون العلم عدما للعدم حتى يكون وجوديا ويلزم خلاف المفروض بل يكون العلم عدما للوجودي فيبقى عدميا فتامل ثم لابد علينا ان ننبهك على فائدة وهي ان الجهل يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم او الاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني الجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما ويسمى مركبا لان فيه جهلين احدهما جهل عما في الواقع والثاني جهل عن انه جاهل عما في الواقع والخامس ما اورده المص فقال اذ حالة العلم اعلم ان هذا الدليل قياس استثنائي مركب من الصغرى المنفصلة الحقيقية التي هي ذات اجزاء ثلث ومن الكبرى التي فيها يستثنى رفع الجزئين من تلك الاجزاء الثلث فينتج وضع ذلك الجزء الثالث وهو مطلوب بان يقال اذا علمنا شيئا فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر حال العلم او يزول عنا امر في حالة او لا يحصل امر ولا يزول امر في ذلك الحال لكن الثاني والثالث منهما باطل بالدليل الذي ذكره فتعين الامر الاول وفيه المقصود فاندفع ما توهم من انه انما يثبت من دليل المص نفي الزوال لا حصول الصورة الذي هو المقصود فلا يتم التقريب فافهم وتوضيح عبارته انه في وقت العلم ان لم يحصل لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ضروري البطلان وقد نبه عليه بوجهين الاول انه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة صفة حال العلم ولا نقصانها فكون العالم منكشفا حالة العلم دون حال الجهل ترجيح بلا مرجح وهو باطل والثاني انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده حال الجهل فلا نجدان حال العلم وما قبله متساويان وان زال عنا امر سواء لم يحصل فينا امر او حصل لكن يكون العلم عبارة عن الزوال فالزائل اي فالامر الذي زال عند العلم بهذا الشيء اي زيد مثلا غير الزائل اي غير الامر الذي زال عند العلم بذلك الشيء اي بعمرو مثلا فيكون الامور الزائلات بقدر الاشياء المعلومات في التناهي وعدمه قوله في المطارحات يريد المحشي ان البرهان الذي اورده المص ماخوذ من كلام صاحب المطارحات وهي للشيخ شهاب الدين المقتول قوله ان زال عنا شيء الخ حاصله انه لو كان العلم الحصولي للنفس بالزوال دون الحصول فان زال عنا شيء عند العلم بالشيء كزيد مثلا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء الزائل عند العلم بزيد او ما كان علما غير صوري لامر آخر كعمرو مثلا متحققا قبل تحقق ادراك زيد بانه كان قبل علمنا بزيد علم عمرو

حاصل فاذا علمنا زيدا ازال ذلك العلم اى علم عمرو او يكون ذلك الشئ الزائل عند العلم بزيد صفة اى شيئا غير الادراك المذكور سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او غيره من حالات النفس كالسرور والحزن والغضب واللطف والبخل والجود والخلص انه لو كان قبل ادراكنا
بزيد مثلا فينا الشئ غير الادراك المذكور فقد زال ذلك الشئ حين علم زيد وادراكه ثم اعلم انه اندفع من هذا التحقيق ما توهم بعض الاعاظم وتوضيحه ان احتمال
كون الامر الزائل حضوريا الخ اما ان يكون داخلا في الشق الاول بان يراد من ادراك امر آخر الادراك الاعم من الحصولى والحضورى او يكون
داخلا في الشق الثانى اى قوله صفة غير الادراك بان يختص الشق الاول بالادراك الغير الحضورى فعلى الاول لم يحصل المطلوب لانه لما جعل الادراك
اعم من الحصولى والحضورى فلا يثبت من الدليل الا كون الادراك الاعم وجوديا فيحتمل ان يكون هذا الادراك الاعم في ضمن العلم الحضورى فيثبت
وجودية العلم الحضورى والمدعى وجودية العلم الحصولى فلا يحصل المدعى فلا يتم التقريب وعلى الثانى فالحصر بين ادراك امر آخر وصفة غير الادراك
كما وقع في كلام صاحب المطارحات غير تام لان العلم والمعلوم في العلم الحضورى متحدان بالذات والاعتبار فاذا كان المعلوم من صفات النفس
الانضمامية كالهم والسرور فلا بد من ان يكون العلم ايضا كذلك واذا كان المعلوم ذاتا فلا يكون العلم ح صفة فالعلم الحضورى الذى يكون
صفة يكون داخلا في الشق الثانى ويحتمل ان يكون الشئ الزائل علما حضوريا لا يكون من صفات النفس بل يكون جوهرا وليس هذا
داخلا في الشق الثانى ولا في الشق الاول لانه اختص بالادراك الغير الحضورى ولم يترك اعم فاذا خرج الاحتمال عن الشقين بطل الحصر
بينهما ووجه الاندفاع ان احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا داخل في الشق الثانى اى شق الصفة لان المراد من الصفة امر غير الادراك المقابل
له وهو الادراك الغير الحضورى وهذا الغير يتناول العلم الحضورى وصفة غير العلم فالحصر ليس بباطل بل حاصر دائر بين النفى والاثبات على ان
احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا بالنفس ليس باحتمال في نفس الامر فان هذا العلم متحد مع المعلوم فاذا زال هذا زالت النفس والكلام في علم
النفس الموجودة فان قلت انه يجوز ان يكون الزائل امرا خارجا عن النفس قلت ان الكلام انما هو في تحقق العلم في النفس وزوال الزائل عنها
اما الامر الخارج عن النفس فلا كلام فيه فتدبر قوله وعلى الاول اى على الشق الاول وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا غير
حضورى لامر آخر كعمرو ويكون ذلك الادراك اى الادراك الزائل الذى كان فينا قبل ادراكنا بزيد وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا لا امرا
عدميا وسلبيا قوله اذ الامر العدمى الخ هذه المقدمة من المقررات عندهم ففرقة ادعوا فيها البداهة ومنهم المحقق الدوانى وبعضهم اقاموا عليها
دليلا وهو ان العدم البسيط يعنى السلب المحض لما كان معنى رابطيا حرفيا غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف اليه من
ان يلتفت اليه بالذات ويلاحظ قصدا والمعنى الحرفى لا يكون ملتفتا اليه مقصودا بالذات ونقض هذا البرهان بانه لو صح هذا يلزم ان لا يكون الوجود الرابطى ايضا
مضافا اليه للسلب لانه ايضا معنى حرفى غير مستقل وقد يجاب عنه بان المستدل لعله يلتزم ان السلب لا يضاف الى الوجود الرابطى ايضا لان النسبة السلبية
بسيطة كما ان الايجابية ايضا كذلك وقد يعترض على المقدمة المذكورة بان الحق المقرر هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية دون وجودها واتصافها
بالوجود فما دام لم يتعلق الجعل بالماهية فقبل التعلق يكون الماهية غير موجودة اى معدومة فتعلق العدم بنفس الماهية ولا مطمح للتثبيت والوجود فالحصر الذى
يفهم من هذه المقدمة وهو ان السلب لا يضاف الا الى الوجود مم والجواب ان هذا الحصر ليس حقيقيا بل هو اضافى بالقياس الى السلب
والغرض الاصلى ان السلب لا يكون مضافا الى السلب وان المراد بالوجود في الحصر الامر الثبوتى اعم من ان يكون نفس الوجود او نفس
الماهية فلا مشاحة في تعلق السلب بنفس الماهية ولا نسلمه وفيه انه اذا كان تعلق السلب بالماهيات الاخر الثبوتية مع عزل اللحاظ عن
الثبوت صحيحا فيكون تعلق السلب بماهية السلب مع قطع النظر عن ملاحظة الثبوت ايضا صحيحا اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وماهية
السلب حال عدم لحاظ الثبوت معا فايجاد الفرق بينهما بان احدهما يتعلق به السلب دون الآخر ابداع بدعة فتدبر وبعد اللتيا والتى
نرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله اذ الامر العدمى الخ دليل على كون ذلك الادراك الزائل امرا وجوديا وتوضيحه ان ذلك الادراك الزائل
اعنى ادراك عمرو لو لم يكن امرا وجوديا بل كان امرا عدميا فيكون ما ليس بشئ واذا ادركنا زيدا فالزوال الذى عرض لادراك عمرو
حين هذا الادراك ليس الا امرا عدميا اى من قبيل العدم فيلزم ان يكون الامر العدمى اعنى زوال ادراك عمرو انتفاء وزوالا
لما ليس بشئ وهو ادراك عمرو اى الادراك الزائل وبطلان اللازم لا يخفى على احد اذ الامر العدمى لا يكون انتفاء لما ليس بشئ
لان ما ليس بشئ هو سلب بسيط والسلب البسيط لا يصلح لان يتعلق السلب به واذا بطل اللازم فيلزم بطلان الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى

لمحشى المولوى

ادراک عمرو امراعدميا بل امراوجوديا فثبت وجودية الادراک الزائل وهكذا اذا ادرکنا بعد ادراک زيد بکر اخلا يلزم کون ادراک زيد وجوديا ثم اذا ادرکنا بعد ادراک بکر خالدا اخلا يلزم کون ادراک بکر وجوديا ثم وهكذا فيلزم ان يکون جميع الادراکات الحصولية وجودية لان کون بعض الزائلات وجوديا وبعضها عدميا ترجيح بلا مرجح وهو باطل فبطل مذهب الازالة وعدمية العلم کلية اعم من ان يکون العلم عبارة عن زوال الزائل او عن نفس الزائل من حيث انه زائل اما اذا کان العلم عبارة عن نفس الزائل فظا بطلان هذا المذهب لانه ثبت آنفا ان ذلک الزائل لا بد ان يکون وجوديا والا لم يصح ان يتعلق الزوال به بناء على المشهور واما اذا کان العلم عبارة عن الزوال لا عن الزائل فنقول لو لم تکن المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء ما ولة بما في حاشية الحاشية فيکون کل علم اي کل زوال صالحا لان يحصل العلم بزواله وذلک لان العلم هو الزوال لان خصوصية علم دون علم في کونه زائلا لغو لاستلزام تلک الخصوصية الترجيح بلا مرجح فلا يجوز ان يزول علم ويحصل بزواله علم ولا يزول علم آخر بل يکون کل علم زائلا والعلم عبارة عن الزوال فيکون کل زوال زائلا اي يتعلق به الزوال فلا بد ان يکون الزوال الزائل امرا وجوديا والا لا يصح تعلق الامر العدمي اعني الزوال به اذا الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء فثبت وجودية العلم ولو کانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء ما ولة بما في حاشية الحاشية وهو ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فيکون کل علم اي کل زوال صالحا لان يحصل العلم بزوال زواله لانه لما کان العلم عبارة عن الزوال فخصوصية کون بعض العلوم زائلا دون بعض ترجيح بلا مرجح فيکون کل زوال زائلا فالعلم اي الزوال الذي حصل بزوال زواله علم لا بد ان يکون امرا وجوديا لان الزوال امر عدمي وقد تعلق بالامر العدمي وهو زوال ذلک العلم والامر العدمي لا يکون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فلا بد ان يستلزم هذا التعلق الوجود بان يکون العلم اي الزوال الذي تعلق بزواله زوال وجوديا فثبت المطلوب وهو وجودية العلم فتامل فانه يحتاج الى تصفية تامة للذهن ومن هذا التفصيل اندفع ما توهم بعض الاماثل رح من انه لو کانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء ما ولة بما في حاشية الحاشية من ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فلا يلزم ح کون جميع الادراکات وجودية لانا نقول اذا تعلق الزوال حين ادراک بکر بزوال زائل وجودي فالزائل الوجودي هو الزائل السابق فقط وهو ادراک زيد وزوال الزائل الوجودي هو الزائل اللاحق اعني ادراک عمرو الزائل بزوال تعلق حين ادراک بکر فلا يلزم ان يکون هذا الزائل اللاحق وجوديا فلو قيل في اثبات وجودية ان هذا الزائل اللاحق لو کان امرا عدميا ليس بشيء فيلزم ان يکون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق اي الزوال الذي تعلق به حين ادراک بکر انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود والامر العدمي لا يکون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فنقول هذا الزائل اللاحق امر عدمي ولا يلزم ان يکون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود لانه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي السابق وهو ادراک زيد ووجه الاندفاع انه تقرر آنفا ان خصوصية علم دون علم في کونه زائلا لغو کما يشهد به الوجدان فعلى هذا يجوز ان يتعلق الزوال بزوال هذا الزائل اللاحق فلا بد من ان يکون هذا الزائل اللاحق وجوديا والا يلزم ان يکون الامر العدمي اعني زوال الزائل اللاحق انتفاء لما ليس بشيء اعني زوال الزائل اللاحق على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال وعلى هذا فقس البيان في جميع الادراکات فيلزم وجودية جميع الادراکات وهو المقصود ولا تلتفت الى ما يتوهم من ان بيان صاحب المطارحات لا يثبت وجودية سائر الادراکات انما يثبت وجودية الادراک المنفي السابق لا الادراک الذي هو الموجود الآن فتشکر ثم استمع انه يرد ههنا امور الاول ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غير حضوري فيکون حصوليا فيکون وجوديا ايضا لان الحصولية تلازم الوجودية فح الاستدلال على وجودية ذلک الادراک الزائل لغو فلم اورده بقوله اذ لم وجوابه ان غير الحضوري اعم من الحصولي الذي هو امر وجودي ومن الزوال الذي هو امر عدمي فح يحتاج في اثبات وجودية ذلک الادراک الزائل الغير الحضوري الى دليل اورده المحشي بقوله اذ لم والثاني ان الثابت بالدليل الذي ذکره المحشي ليس الا وجودية ذلک الادراک الزائل لا حصولية ذلک الادراک لا يلزم من کونه وجوديا حصوليته لانه يجوز ان يکون ذلک الادراک الزائل الوجودي حضوريا والمدعى وجودية الادراک الحصولي فلم يتم التقريب وجوابه ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غير حضوري فاحتمال کونه حضوريا ساقط من البين والثالث ان الزوال ليس عبارة الا عن العدم فعلى تقدير ان يکون العلم عبارة عن الزوال يکون اثبات ان الادراک الزائل من حيث انه زائل وجودي مکابرة غير مسموعة وجوابه

ليس الغرض ههنا اثبات وجودية ما هو زوال حقيقة حتى يكون مكابرة بل المقصود ان ما زعمه المقابل من ان الا ليس بزوال في نفس الامر بل هو امر وجودي
في حد نفسه ليس بامر عدمي ولا مشاحة فيه والرابع انه لو اريد ما ليس بشيء ما هو لاشيء محض اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الادراك لزائل السابق
عدميا ويكون له نحو من الثبوت كالسلب العدولي فرض الزوال ثبوته حين علمنا بزيد وبقي العدم المحض فلم يلزم كون العدمي انتفاء ما ليس بشيء اي
السلب البسيط فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا وهو المطلوب لو اريد ما ليس بشيء الا لاشيء مطلقا اي سواء كان بسيطا محضا او
سلبا عدوليا اي ثابتا فلا نم ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مطلقا لان الامر العدمي يكون انتفاء لما هو ليس بشيء بمعنى السلب لثبات العدولي
فتدبر والخامس ما اورده بعض المشاهير وكتب بان لفظ الوجودي يطلق على ثلث معان الاول الموجود في الخارج والثاني الموجود في نفس الامر والثالث
ما لا يكون السلب جزء المفهومه وهو اعم من المعنى الاول واخص من المعنى الثاني كما لا يخفى فان اريد بالوجودي المعنى الاول اي الموجود في الخارج
فيكون معنى قوله اذا الامر العدمي الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء اي لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان الثبوت مطلقا سواء كان
في الخارج او في الذهن من المعاني المصدرية ليس موجودا في الخارج مع انه يعرض له العدم والانتفاء وان اريد المعنى الثالث اي ما لا يكون السلب
جزء من مفهومه فيكون معنى الدليل اعني قوله اذا الامر الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء اي لما لا يكون السلب جزء من مفهومه هذا ايضا باطل فان العمى
شيء ما لا يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء لمفهومه كاللاعمى وان اريد المعنى الثاني فيسلم الا انه لا يفيد اذ ح ثبت كون الادراك لزائل وجوديا بمعنى الموجود في
نفس الامر والموجود في نفس الامر اعم من ان يكون السلب جزء من مفهومه ولا وهم من ان يكون موجودا في الخارج او لا فلا يبطل مذهب لا زالة فتدبر قوله
وعلى الثاني اي على الشق الثاني وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة اي امرا آخر غير الادراك المذكور وهو الادراك الغير الحضوري قوله
فللنفس ادراك امور هذا يتصور على اربع صور احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل في آن واحد وثانيتها ان للنفس ادراكا واحدا
متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وثالثتها ان ادراكاتها لها على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك شيئا
بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على ادراك آخر ورابعتها ان ادراكاتها لها في كل آن على سبيل البدلية وهذا الاخير هو المراد ههنا وتوضيحه ان النفس تقدر على ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في كل آن كل واحد واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل على نهج البدلية فيجب ان يكون
اي فيلزم ان يوجد في كل آن على سبيل الاجتماع فيها اي في النفس صفات اي امور غير متناهية غير الادراكات الغير الحضورية بحيث يبطل بزوال واحد من تلك
الصفات اي الامور المجتمعة حال توجه النفس والتفاتها الى ادراك شيء من الاشياء الغير المتناهية واللازم اعني وجود الصفات الغير المتناهية مجتمعة
في النفس باطل بالبراهين فكذا الملزوم اعني الشق الثاني واما وجه الملازمة فهو انه لما كان النفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية
في كل آن مثلا في هذا الآن تقدر على ادراك زيد وان بدل هذا بعمرو فتقدر على ادراكه ايضا وان بدل عمرو ببكر فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا الى الامور
غير متناهية فيكون الادراكات غير متناهية والادراك عبارة عن زوال صفة فيكون بازاء كل ادراك صفة زائلة فلو ادركت زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وان لم تدرك زيدا في ذلك الآن بل تدرك عمرا في ذلك الآن فزال الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف
عمرو وهكذا تدرك النفس اي شيء شاءت في كل آن فيزول الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف ذلك الشيء فيلزم اجتماع الصفات اي الامور الغير
المتناهية في كل آن في النفس وهو باطل بالبراهين ومن هذا التحقيق اندفع ما توهم من انه كما ان ادراك الامور الغير المتناهية للنفس في آن واحد
على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق الامور الغير المتناهية على وجه البدلية فيما قبل الادراك ممكن فلا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل ووجه
الاندفاع انه لا يكفي تحقق الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية لانه اذا وجد في النفس في آن امر يكون زواله في ذلك الآن مناسبا لانكشاف زيد وقصدت النفس
في ذلك الآن الى ادراك عمرو والتفاتا لا يحصل لها ادراكه ولم يمكن لانه ليس فيها امر يكون زواله مناسبا لادراك عمرو وقد فرضنا ان النفس قادرة في كل آن
على ان تدرك كل واحد من الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية هف فيلزم وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل في النفس على نهج الاجتماع
والتفصيل في الجواب ان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية التي هي زوالات لصفات غير متناهية ممكن لنا في هذا الآن لان
كل ما هو ممكن ممكن دائما فيلزم ان يكون ممكنا في هذا الآن ايضا والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع
وهو باطل واذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية ممكنا لنا في هذا الآن كان من ممكنات هذه الادراكات ممكنة في هذا الآن
ولا ريب في انه لا يمكن زوال شيء في آن الا وان يكون ذلك الشيء متحققا بالفعل قبل ذلك الآن فلزم منه تحقق صفات غير متناهية فينا بالفعل قبل

سلمه المولوي فيض الحسن ١٢

ذلك الآن وهو ظ وقد يعترض عليه بانا لا نم لزوم تحقق الصفات اى الامور الغير المتناهية بالفعل في كل آن لانه يجوز ان يوجد في كل آن صفة واحدة اى امر واحد يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف جميع تلك الامور يعني اذا ادركت زيدا في آن فيزول ذلك الامر واذا ادركت عمروا في ذلك الآن دون زيد فيزول ذلك الامر واذا ادركت بكرا في ذلك الآن دون عمرو فيزول ذلك الامر وهكذا ففي كل آن انما يتحقق للنفس ادراك اى امر كان من الامور الغير المتناهية بزوال ذلك الامر لا غير فلا مشاحة ولا محذور وقد يجيب بان تساوي الشئ الواحد لجميع الاشياء انما هو خلاف العقل الصحيح على انا نقول اذا كان نسبة زوال ذلك الامر الى ادراك زيد ونسبة زواله الى ادراك عمرو متساويان فكون زوال ذلك الامر ادراكا لزيد دون عمرو في الآن الواحد المعين مثلا انما هو ترجيح من غير مرجح فلا جرم يكون زواله ادراكا لجميع الامور الغير المتناهية وكون الزوال الواحد ادراكا لجميع الاشياء باطل على ما يشهد به الوجدان السليم فان قلت يجوز ان يحصل في النفس قبل القصد الى ادراك كل امر صفة مناسبة له فاذا قصد الى ادراك ذلك الامر زال تلك الصفة فلا يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية قلت هذا الحكم بحت خلاف العقل السليم فتدبر وما في شرح الهياكل من منع ان في قوة النفس مع استعدادها ادراك امور غير متناهية بسند ان للنفس قوة ما يحصل لها من العلوم وتلك امور متناهية لعله منع محض ومكابرة غير مسموعة فلا تلتفت اليه وقد يورد ههنا بانه لا يلزم من وجود الصفات الغير المتناهية بالفعل في النفس كونها مرتبة فاذا لم يلزم كونها مرتبة فلا يبطل تلك الصفات لان براهين ابطال الامور الغير المتناهية موقوفة على كونها مرتبة فليتامل **قوله** قال بعض المحققين اراد به مولانا جلال الملة والدين الدواني اورده في شرح الهياكل كذا في حاشية الحاشية وهو في سلسلة اساتذة المحشي لانه تلميذ مولانا محمد فاضل وهو قرء على المحقق يوسف كوسج القراباغي وهو تلميذ لمولانا مرزاجان الباغنوي الشيرازي وهو قرء على مولانا محمود الشيرازي وهو تلميذ للمحقق الدواني رحمهم الله تعالى **قوله** الاولى يعني ان الاولى مما قال صاحب المطارحات في ابطال الشق الاول هو اثبات وجودية العلم على ذلك الشق وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراك امر آخر ادراكا غير حضوري ان يقال الخ **قوله** فينتهي آه توضيحه ان الادراك الزائل لا بد ان يكون وجوديا بنفسه ولو لم يكن هو بذاته وجوديا بل كان امرا عدميا من قبيل الزوال فيكون زوال ادراك آخر حاصل قبله وهكذا فنقول لا بد من انتهاء الادراكات التي هي عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي لا يكون زوالا وعدما للشئ فثبت المطلوب هو وجودية الادراك لان الادراكات متساويات فاذا ثبت وجودية ادراك واحد ثبت وجودية جميع الادراكات والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل **قوله** والا اي وان لم ينته سلسلة الادراكات الماضية الى ادراك وجودي اصلا بل كان جميع الادراكات المتقدمة على هذا الزائل عدمية فيلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية موجودة في ازمنة لا تتناهى ويكون كل من تلك الادراكات الغير المتناهية انتفاء لادراك امر آخر حاصل قبله مثلا ادراك زيد زوال لادراك عمرو حاصل قبله وادراك عمرو زوال لادراك آخر حاصل قبله وهكذا فيكون قبل ادراك زيد في النفس ادراكات غير متناهية ولا يتعين منها واحد عند تحقق ادراك زيد وهذا باطل بوجهين الاول انه تقرر في مقره ان النفس حادثة مع حدوث الابدان فوجودها في ازمنة غير متناهية ماضية غير معقول فلا يكون لها ادراكات غير متناهية في ازمنة غير متناهية ولو سلم قدمها فنقول زمان وجودها غير متناه ح قطعا فازمان ادراك النفس ح ايضا متناه ولان ثبوت مرتبة العقل الهيولاني من المقررات ولا ادراك للنفس في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فكيف يوجد في النفس ادراكات غير متناهية فتدبر والثاني ان الوجدان شاهد على ان بعض الادراكات السابقة تبقى حال تحقق الادراك اللاحق لا ان يزول كلها وان اختلج في صدرك ان الانتهاء الى الادراك الوجودي مسلم الا انه لا يلزم منه المقصود وهو كون العلم الحصولي وجوديا لا يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوالا ويكون ذلك الادراك الزائل الوجودي حضوريا ولا يكون زوالا للشئ اذ لا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا للادراك ان يكون العلم الحضوري ايضا كذلك فلزم وجودية الادراك الحضوري دون الحصولي فلم يحصل المدعى وهو وجودية الادراك الحصولي فلا يتم التقريب لان التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ازحه على طبق ما تقدم بان احتمال كون الادراك الزائل حضوريا داخل في الشق الثاني لا في الشق الاول الذي اخذه المحقق الدواني وهو الذي يثبت فيه الانتهاء الى الادراك الوجودي وهو كون الادراك الزائل غير حضوري فتدبر

قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة

بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق تحتمل ان يكون

معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما ان كان

انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم للشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان

الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهت قوله فيها قد نقل عنه اي قد نقل عن بعض المحققين في حاشيته ما قال محشي المطارحات قوله فيها ان المقدمة الاخيرة يعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فان قلت هذه ليست مقدمة اخيرة في الدليل بل هي عين الدليل مصدرة باذ التعليلية قلت حاصل الدليل بانه لو كان الادراك للزائل عدميا ولم يكن وجوديا لزم ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء لكن الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فالادراك للزائل ليس بعدمي بل هو وجودي فالمقدمة المذكورة مقدمة استثنائية من القياس المتشكل بالشكل الاستثنائي فصارت مقدمة اخيرة والمقدمة الاولى وهي تلك الشرطية في عبارة المطارحات مطوية قوله فيها ممنوعة المنع في الاصل بازداشتن از كاري والمراد ههنا منعها عن الثبوت بان طلب الدليل على ثبوتها قوله فيها بل ظاهر بل ههنا للترقي اي ظاهر وبديهي بطلانه لان العمى امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او العدم يتعلق به فيقال عدم العمى وبالجملة السلب كثيرا ما يكون انتفاء لما ليس بشيء اي المعدوم كعدم العدم واللاامتناع ونحو ذلك قوله فيها على ان الخ يحتمل ان يكون على ماضيا معلوما من علا يعلو ومجموع قوله ان الخ فاعل له لكن يا باه كتابة على بالياء كما هو المتعارف واختار ابن هشام ان على حرف بمعنى مع مثل قوله تعالى وآتى المال على حبه ومختار ابن الحاجب انه خبر مبتدأ محذوف اي والتحقيق على كذا فاحفظ قوله فيها في هذا الطريق دقائق اي في طريقة اختارها بعض المحققين دقائق لا يخفى وقعها وليست تلك الدقائق في طريقة اختارها صاحب المطارحات منها ان المقصود ان الادراك وجودي محض حتى يكون العلم صورة حاصلة وهذا المقصود لا يحصل مما قال صاحب المطارحات لان تعلق الامر العدمي بالامر العدمي لا يمتنع الا في السلب البحت لا في السلب الثابت فالدليل الذي اورده صاحب المطارحات وهو ان الامر العدمي الخ يثبت ان الادراك للزائل السابق بشيء تعلق به العدم ويحتمل ان يكون وجوديا محضا او عدميا ثابتا فلا يحصل به ما هو المدعى فلا يتم التقريب بخلاف طريقة اختارها بعض المحققين فانه يحصل منها ما هو المطلوب اعني كون الادراك وجوديا محضا اذ يثبت منها ان الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي المحض الذي لا يكون السلب جزء لمفهومه سواء كان سلبا ثابتا او عدوليا ويمكن ان يقال ان مقصود صاحب المطارحات ليس كون الادراك وجوديا محضا حتى يقال ان هذا المقصود لا يحصل من كلامه بل مقصوده انتفاء السلب البسيط وهو يثبت من دليله وحاصل كلامه ان الادراك لا يكون سلبا محضا لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون المسلوب فيه ادراكا او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك الادراك للزائل وجوديا اي امرا ثابتا سواء لم يكن السلب جزء من مفهومه او كان ولكن يكون له نحو من الثبوت كما في السلب العدولي الثابت اذ الانتفاء المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء وعلى الثاني فللنفس الخ ومنها ان طريقة بعض المحققين اقوى من طريقة صاحب المطارحات لانه على طريقة اختارها بعض المحققين لو لم يوجد المدعى بل يوجد نقيضه وهو كون الادراك امرا عدميا يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل واما على طريقة صاحب المطارحات يلزم على تقدير اخذ نقيض المدعى امر استحالته ليست بينة وهو استحالة تعلق العدم بالعدم ومنها السلامة عن ورود الايراد الخامس المذكور سابقا الوارد على صاحب المطارحات فتذكره

قوله فيها وانت تعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات باثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون مستلزما للوجود متعلق بقوله انتفاء وثانيا ان توضيح هذا الاثبات انه ليس معنى المقدمة المذكورة في الدليل ما هو المتبادر منها من ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليها منع بعض المحققين بان العدم يكون مضافا الى العمى مع ان العمى ليس بشيء بل يحتمل ان يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء لانه لو تعلق الانتفاء بعدم شيء بحيث لا يستلزم هذا الانتفاء وجوده يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال واما اذا كان الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء بحيث يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء فلا مضائقة فيه وهذا المعنى بين وظاهر لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا سندين للمنع المقدمة الممنوعة ونحوهما كعدم العمى وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكن هذا الانتفاء مستلزم لشيء وهو الوجود في الاول والبصر في الاخير فهو جائز واما ههنا فعلى تقدير كون الزائل ادراكا غير وجودي يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود اي لوجود شيء لان هذا الزوال اللاحق والانتفاء لو كان مستلزما لوجود شيء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء هو الادراك الحصولي او صفة اخرى غير الادراك الحصولي

له وتفطن من هذا اندفاع الايراد الرابع المذكور سابقا بتقرير [illegible]

على الاول يلزم المطلوب لانه ثبت كون الادراك الحصولي وجوديا وهو المدعى وعلى الثاني يكون المآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الشق الاول هذا وفيه انا نقول يجوز ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء ولا يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فان قلت انه لو لم يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فلا وجود ذلك الشيء ونقيضه ايضا معدوم لعروض الانتفاء له فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فلا بد ان يوجد ذلك الشيء قلت ارتفاع النقيضين الذي هو محال في التصورات انما هو بمعنى عدم صدقهما على موجود لا بمعنى عدم وجودهما وتحققهما الا ترى ان الهيم وعدمه كلاهما ليسا بموجودين ولو سلم ان ارتفاع النقيضين محال في التصورات بمعنى عدم وجودهما فنقول ان الادراك لما كان انتفاءه يجوز ان يكون انتفاء ثابتا لا انتفاء محضا والادراك الذي هو انتفاء له ايضا انتفاء ثابت فلا يكون هذا الادراك نقيضا للادراك الاول حتى يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول ولو سلم انه يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول وهذا الادراك نقيض للادراك الاول فنقول يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول في الذهن ولا يلزم كون الادراك الاول وجوديا وهو المطلوب فتدبر ثم اعلم ان في مقام استحالة ارتفاع النقيضين اعتراضا مشهورا وهو ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال لان ذلك الارتفاع لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بالضرورة فالمقدم ايضا كذلك بناء على ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما بيان الملازمة وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين اذ هذا الارتفاع رفع للنقيضين ورفع كل شيء نقيضه ومن البين ان استحالة احد النقيضين يوجب وجوب النقيض الآخر فلو كان احد النقيضين اعني ارتفاع النقيضين محالا يلزم وجوب النقيض الآخر وهو النقيضان فيلزم ان يكون النقيضان واجبي الوجود ووجوب وجود النقيضين يوجب اجتماعهما فقد ثبت الملازمة واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس معنى ارتفاع النقيضين رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين بانه لو كان ارتفاع النقيضين محالا لزم تحقق النقيضين معا فيلزم اجتماع النقيضين فان هذا المعنى ليس بمحال لانه لو وجد رفع احد النقيضين فقط يصدق عليه ايضا انه رفع تحقق النقيضين معا بل معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي ينتفي بانتفاء جميع الافراد وتحقيق المقام ان موضوع القضية الطبعية عبارة عن الطبيعة الملحوظة في الذهن مع العموم والاطلاق فهذه الطبيعة تتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فاحد النقيضين بمنزلة موضوع القضية الطبعية وله فردان وهما النقيضان لانه يصدق على كل واحد من النقيضين بانفراده انه احد النقيضين فاذا تحقق احد فرديه تحقق احد النقيضين ولا ينتفي احد النقيضين الا بانتفاء جميع افراده فرفع احد النقيضين انما يتصور اذا ارتفع النقيضان اللذان هما فردان لاحد النقيضين وهذا الرفع محال ومعنى ارتفاع النقيضين ليس الا هذا الرفع فيكون محالا فغاية ما لزم من استحالة ارتفاع احد النقيضين وجوب احد النقيضين وظاهر ان وجوب احد النقيضين لا يستلزم اجتماع النقيضين فاندفع الاشكال وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض ولا تحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا يخفى انه في تقرير الاول يحتاج الى تقدير لفظ الاحد بدون قرينة قائمة عليه بل هذا الا تكلف وفي التقرير الثاني ايضا تكلف وقد يجاب عنه بان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب سلب معية رفعهما وهذا السلب ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية رفعهما فتامل قوله فيهما مع انه الخ هذا ايضا دفع المنع الوارد على المقدمة المذكورة باثبات المقدمة الممنوعة وحاصله انه قد اشتهر بين القوم ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت ومن السلب ما اضيف السلب بحسب النظر الى السلب كان ذلك السلب سلبا للثبوت لا سلبا بالحقيقة كيف لا والايجاب والسلب والنفي والاثبات متناقضان بالاجماع فلو فرض سلب السلب حقيقة كان للسلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب مع ان التناقض لا يكون الا بين اثنين لا ازيد ولا انقص واما من اضاف السلب الى السلب حقيقة فانما انه لم يجعل التناقض من النسب المتكررة وما جعل الايجاب نقيضا للسلب وعرف النقيض بالرفع او جوز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما المرفوع والثاني الرفع وبالجملة عدم تعلق السلب الا بالثبوت مشتهر فبناء على ما اشتهر قال صاحب المطارحات الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فدليل صاحب المطارحات ليس الا مبنيا على المقدمة المشهورة وليس ذلك الدليل برهانا ليرد عليه المنع المذكور فان قلت انه لا فائدة في ذكر هذا القول او المشهور لا يفي بالمقصود لانا نقول يجوز ان يكون الادراك السابق الزائل الذي تعلق به الادراك سلبا ثابتا بناء على كون الادراك صفة للنفس الموجودة وبالادراك اللاحق زال ثبوته وهكذا كل ادراك فزوال الثبوت السلب فالامر العدمي لا يتعلق ح بالسلب بل الثبوت وهو ليس بمحال

فلا يلزم وجودية الادراك وجودية محضة وهو المطلوب قلت ان هذا القول وان لم يكن له دخل في اثبات المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا الا انه يثبت به المقدمة الممنوعة فالفائدة في ذكره حاصلة فنفيها غير صحيح قوله فيها وظاهر هذا التصريح فساد وترقي بعض المحققين من المنع الى ظهور البطلان اي بديهي ان ذلك اي ما هو المشهور ليس بظاهر البطلان كما فهمه بعض المحققين ثم اعلم انه لما كان لاثبات المقدمة الممنوعة سبيل كما بينه المحشي اه فقال المحقق الدواني في صدر دليله الاولى المبني عن سداد كلام صاحب المطارحات ايضا ومقصوده ان هذا الكلام بدون التاويل خطاء واما بالتاويل فلم يقل فالصواب ان يحمل على خطاء قطعا قوله فيها ثم لا يخفى ان الاحتياج الى هذا التنبيه على ان كلام صاحب المطارحات ودليله اولى من دليل بعض المحققين وتوضيحه ان الطريقة التي اخترع بعض المحققين تلك الطريقة لا تفي بالمقصود ولا يحصل منها المدعي لان تلك الطريقة انما تدل على الايجاب الجزئي اي على ان بعض الادراكات وجودي لانها انما يثبت منها وجودية الادراك الآخر الذي ينتهي اليه سلسلة الادراكات الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه والمقصود انما هو الايجاب الكلي اي ان كل الادراكات وجميعها وجودي حتى يلزم ان علم جميع الاشياء الغائبة عنا حصولي ووجودي وهذا المقصود لا يحصل بما قال بعض المحققين بل انما يحصل بالطريقة التي اختارها صاحب المطارحات فكان هذه الطريقة اولى فقال بعض الاعلام رحمه ما توضيحه ان ما اورده المحشي بقوله ثم لا يخفى الخ على بعض المحققين مشترك الورود بين صاحب المطارحات وبعض المحققين لان دليل صاحب المطارحات لا يدل الا على كون الادراك السابق الزائل وجوديا ولا يدل على كون هذا الادراك الذي هو الاول المفروض الآن وجوديا فلا يثبت بطريقة صاحب المطارحات ايضا كون جميع الادراكات وجودية وهو المطلوب بل انما يثبت منها وجودية البعض اي الايجاب الجزئي فلا فرق بين طريقة بعض المحققين وطريقة صاحب المطارحات فما اجاب به المحشي عن هذا الايراد فهو ايضا مشترك بين صاحب المطارحات وبعض المحققين فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع عن دليل صاحب المطارحات ايضا وفيه ان طريقة صاحب المطارحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر منا سابقا فتذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول ليس غرض المحشي من قوله ثم لا يخفى اه ان طريق المحقق لا يثبت وجودية جميع الادراكات وما في المطارحات يثبت وجودية جميعها حتى يرد ان ما في المطارحات ايضا لا يثبت وجودية جميعها بل غرض المحشي من هذا القول ان في تحرير المحقق خللا فلا يكون تحريره اولى مما في المطارحات فتدبر وتشكر قوله فيها اللهم الا ان يثبت الخ هذا اثبات ان الطريقة التي اخترعها بعض المحققين تفي بالمقصود اي الايجاب الكلي وتوضيح هذا الاثبات ان الثابت بالدليل صراحة ليس الا وجودية البعض لكن يلزم وجودية الجميع باستعانة المقدمة المسلمة بين القوم وهو ان حقيقة جميع الادراكات واحدة فتكون افرادها موافقة في الوجودية والعدمية فاذا ثبت ان بعض الادراكات وهو الادراك الذي ينتهي اليه سلسلة الادراك الآخر وجودي يثبت وجودية الكل ايضا لاتحاد الحقيقة للادراكات وتوافقها في الوجودية والعدمية فالفرق ليس بصحيح افاد بعض الاعلام في وجه الضعف الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم ما توضيحه ان كون الادراكات موافقة في الحقيقة والوجودية والعدمية امر تجويزي لم يثبت بالدليل فكان في حيز الخفاء فكيف يعتبر ههنا اذ للمانع ان يقول انه يجوز ان يكون الادراك جنسا او عرضا عاما للامور مختلفة بالحقيقة ويكون بعضها وجودية وبعضها عدمية قال بعض المشاهير اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كك امر مسلم عند المحققين فما المانع من جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية انتهى فتدبر قوله فيه نظر اي فيما قال بعض المحققين نظر قوله اذ على هذا الشق الخ هذا دليل ورود النظر على ما قال بعض المحققين وحاصله انه على هذا الشق اي على شق ان يكون الامر الزائل عند العلم بشئ ادراكا غير حضوري ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى ادراك وجودي لا يلزم ان يكون في النفس ادراكات غير متناهية مجتمعة كما قال بعض المحققين بل انما يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية واعدامها لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال وعدم انتهاء سلسلة الادراك الى الادراك الوجودي يلزم ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير على ادراك زيد مثلا المفروض الآن منتفية لا موجودة ففي كل مرتبة اخذت لا يوجد ولا يتحقق الا الادراك الواحد وهو الادراك الاخير ولا يتحقق ادراكان معا بحسب الاجتماع اصلا فضلا عن اجتماع الادراكات الغير المتناهية في النفس فما قال بعض المحققين من وجود الادراكات الغير المتناهية في النفس بحسب الاجتماع غير مسلم قوله فالاولى الخ الفاء جزائية والشرط محذوف وتوضيحه انه اذا عرفت انه لا يلزم ادراكات غير متناهية وانما يلزم اعدام الادراكات الغير المتناهية فالاولى ما قال بعض المحققين في هذا الشق اي في شق ان يكون الامر الزائل عند العلم بشئ ادراكا ويكون الادراك عبارة عن الزوال ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي

المحض ان لا یقال باجتماع الادراکات الغیر المتناهیة بل یقال انه لو کان الادراک عبارة عن زوال ادراک لزم ان یکون جمیع الادراکات
السابقة المتقدمة على الادراک اللاحق الاخیر اعنی ادراک ید مثلا منتفیة حین تحقق هذا الادراک اللاحق الاخیر لان هذا الادراک الاخیر اللاحق زوال
لادراک یکون سابقا علیه وذلک السابق لکونه ادراکا ایضا زوال لسابقه وهکذا الى ما لا نهایة له فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق
العلم الاخیر وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان العلوم السابقة تکون باقیة قطعا عند تحقق العلم اللاحق والا فلا یثبت ما هو مثبت عندهم من ان العلوم
تتزاید یوما فیوما والمعنى ان العلوم السابقة المتقدمة لا تزول عن ذواتنا عند تحقق الادراک اللاحق بل یکون تلک الادراکات المتقدمة السابقة باقیة
فی نفوسنا عند تحقق الادراک اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتیجة لا ینتفی العلم بالمقدمات راسا وکیف فان لم یکن تلک العلوم باقیة عند تحقق الادراک
اللاحق لزم ان یکون نفوسنا عالمة بعلم واحد فی جمیع الاوقات وهو باطل یکذبه الوجدان فان قلت ان ما هو المثبت عندهم وهو من البدیهیات
من ان العلوم تتزاید یوما فیوما کاف لابطال الشق الاول وهو کون الزائل ادراکا فانا نقول لا نفقد الادراک السابق عند تحقق الادراک اللاحق
فکیف یکون الادراک السابق زائلا فح لا یحتاج الى المقدمات الاخر ولا حاجة الى الاطالة قلت ان تعیین الطریق لیس من داب المناظرین والاطالة لیست
بخالیة عن الافادة فتدبر وانما قال المحشی فالاولى ولم یقل فالصواب لانه یجوز ان یحمل کلام بعض المحققین على المعنى الصحیح وذلک المعنى الصحیح اما هذا المعنى الذی
ذکره المحشی بقوله فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک الاخیر فیکون معنى کلامه والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة من حیث الانتفاء
لانه یکون على هذا التقدیر کل ادراک انتفاء لادراک آخر حاصل قبله فیکون جمیع الادراکات السابقة منتفیة عند تحقق الادراک اللاحق والبداهة تشهد
بخلاف ذلک واما المعنى الذی سیجیء من المحشی فی جواب النظر المذکور المصدر بقوله ویمکن ان یجاب عنه الخ فانتظره قال حسن المحققین یبقى الکلام فی اللزوم
ای فی لزوم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک اللاحق لو کان الادراک زوالا للادراک ولا ینتهی سلسلة الادراکات الى الادراک
الوجودی المحض لانه لا یلزم حینئذ ان لا یوجد الادراکات السابقة اصلا عند تحقق الادراک اللاحق الاخیر بل انما یلزم ان لا یجتمع مع الادراک اللاحق
الاخیر ما کان مرفوعا له ای ما کان الادراک اللاحق الاخیر رفعا له فح یجوز ان یجتمع مع الادراک اللاحق الاخیر الادراکات السابقة التی لیس الادراک اللاحق الاخیر رفعا لها فلا یلزم
انتفاء جمیع الادراکات السابقة وما اورد علیه بعض الفضلاء بان توضیحه ان غرض المحشی المحقق انه یلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة الماخوذة مع الادراک اللاحق الاخیر
فی سلک سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراک اللاحق الاخیر وهذا اللزوم ظاهر لان الادراک اللاحق الاخیر فی سلسلة واحدة لما کان عبارة عن الزوال یکون انتفاء
بالذات لادراک سبقه وانتفاء بالعرض لادراک سابق على ما سبقه وهکذا فلا جرم یکون الادراک اللاحق الاخیر رافعا للادراکات السابقة بالذات او بالواسطة
فینتفی جمیع تلک الادراکات عند تحقق الادراک الاخیر اللاحق قطعا ففیه مساغ منع ان الادراک الاخیر انتفاء للسابق على سابقه فتدبر قوله لا یقال الخ هذا منع على قوله
فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة وتوضیحه انا لا نسلم لزوم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک اللاحق الاخیر
لان الادراکات على هذا التقدیر ای على تقدیر کونها زوالات للادراکات لا تکون عبارة الا عن اعدام الادراکات فان کل ادراک لاحق
عبارة عن انتفاء ادراک سبقه فاذا تحققت اعدام ادراکات غیر متناهیة تحققت الادراکات الغیر المتناهیة نفسها ایضا لان الادراکات لیست
عبارة الا عن تلک الاعدامات فلا یلزم ان یکون جمیع الادراکات السابقة منتفیة عند تحقق اللاحق الاخیر بل یکون جمیع الادراکات السابقة
متحققة عند تحققه فیتم ما قال المحقق الدوانی من انه یلزم ان یکون للنفس ادراکات غیر متناهیة قوله لانا نقول الخ جواب عن المنع باثبات المقدمة
الممنوعة بعد تمهید مقدمة وهی ان الادراک على تقدیر کونه عدما وانتفاء للادراک لا یکون عدما محضا وانتفاء بحتا وزوالا صرفا کما یکون الزوال الصرف
والانتفاء المحض فی السالبة البسیطة التی یحکم فیها بسلب المحمول عن الموضوع فحسب نحو زید لیس بقائم بل یکون الادراک على ذلک التقدیر انتفاء
ثابتا وزوالا قائما کما یکون الانتفاء الثابت فی الموجبة المعدولة المحمول التی یحکم فیها بثبوت السلب المحمول للموضوع نحو زید لا حجر وذلک
بوجهین الاول بان الادراک صفة منضمة قائمة بشیء موجود یعنی المدرک وهی النفس الناطقة وکل صفة منضمة قائمة بشیء موجود ثابت
له فالادراک ثابت لذلک الشیء وهو المدرک اما الصغرى فظاهرة واما الکبرى فلان القیام بالشیء هو الثبوت له والانتفاء المحض
لا یکون فیه ثبوت فکیف یکون الادراک سلبا محضا بل لا یکون على ذلک التقدیر الا سلبا ثابتا والوجه الثانی ما اورده القاضی
المشتدیلی رحمه وتوضیحه ان الادراک منشأ للامتیاز ای یحصل به امتیاز المعلوم عن الاغیار عند المدرک ولا شیء من الانتفاء
المحض بمنشأ للامتیاز فلا شیء من العلم والادراک بالانتفاء المحض اما الصغرى فظاهرة لا حاجة الى بیانها واما الکبرى

المولوی غلام نبی

المولوی

ن الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك كما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فالعدم
ض لا يكون منشاء لامتياز الغير اما المقدمة الاخيرة اعني قولنا كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فظاهرة واما المقدمة الاولى اعني قولنا
ن الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازا بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فلان الاعدام والسلوب لو كانت ممتازة بانفسها لم يكن الحصر
ئ حقيقي كالانسان وسلب ذلك الشئ كاللاانسان حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بحيث يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وملاحظتها والتالي
ل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لما كانت الاعدام والسلوب متمايزة بذواتها فيجوز ان يرفع الانسان وان يرفع هذا السلب الخاص ايضا ويجوز
ن يكون للانسان سلب آخر غير هذا السلب فيكون الانسان مسلوبا بالسلب الآخر الممتاز عن هذا السلب المخصوص بذاته المخصوصة وفيه خدشة تقريرها
لانم قول المستدل كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير اذ التمايز بالذات ليس ضروريا للمنشائية الامتياز ومن ادعى ان التمايز بالذات
د منه في كون الشئ منشاء للامتياز ولا يكفي لكون الشئ منشاء للامتياز كون ذلك الشئ ممتازا بالغير فعليه اثبات دعواه ومجرد دعوى الضرورة لا تسمع
بالجملة يجوز ان يكون الانتفاءات والاعدامات ممتازة بالاضافة الى ملكاتها وتكون تلك الانتفاءات منشاء لامتياز الغير والجواب عنه ان
لملكات ههنا ايضا سلوب بسيطة لانها العلوم وهي الانتفاءات المحضة على التقدير المذكور فلا يكون تلك الملكات ممتازة بذواتها فكيف تكون باعثة
لامتياز السلوب المضافة الى تلك الملكات فان قلت ان تمايز السلوب المضافة الى الملكات لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات ولا يتوقف
تمايز السلوب على تمايز تلك الملكات فيجوز ان لا يكون الملكات ممتازة ويكون السلوب المضافة اليها ممتازة قلت ان امتياز السلوب انما يتوقف على امتياز
ملكاتها اذ من الضرورة ان الاضافة لا يكون باعثة لكون المضاف متميزا الا اذا امتاز المضاف اليه فما لم يكن المضاف اليه ممتازا كيف يكون المضاف
ممتازا قوله والازم الخ شروع في الجواب وتوضيحه ان اللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا ثابتا للادراك السابق عليه انما هو الانتفاءات المحضة
والزوالات الصرفة لان الادراك السابق انتفاء ثابت فزوال الانتفاء الثابت لا يكون الا بزوال قيده وهو الثبوت دون زوال الانتفاء لان تعلق
العدم بالعدم المحض لا معنى له على انه من المقررات في موضعها ان النفي اذا ورد على مقيد يرجع الى القيد فيصير القيد مرتفعا كقولنا ما جائك اكبا
فيتحقق الانتفاء اللاحق زال وصف الثبوت عن الانتفاء السابق وبقي الانتفاء المحض وهكذا اذا تحقق بعد هذا اللاحق ادراك آخر وهكذا في كل
مرتبة فلم يلزم الا تحقق الانتفاءات المحضة الباقية بعد زوال الثبوت وهذه الانتفاءات المحضة ليست بادراكات ولا يلزم تحقق الانتفاءات
الثابتة التي هي الادراكات فلا يلزم اجتماع نفس الادراكات كما هو دعوى المحقق الدواني بل يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق فيثبت المقدمة الممنوعة وقد يقرر الجواب بان السلب البسيط والايجاب متناقضان فيمتنع ارتفاعهما كما يمتنع
اجتماعهما واما السلب الثابت فهو اخص من نقيض الايجاب وهو السلب البسيط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فيتحقق الاعم وهو
السلب البسيط فيلزم الانتفاءات المحضة فتامل وههنا انظار دقيقة الاول ما افاده احسن المحققين رح وهو ان السلب المحض البسيط
يلازم السلب العدولي الثابت اذا كان الموضوع موجودا كما في قولنا زيد ليس بقائم اذا كان زيد موجودا يصدق زيد لا قائم ايضا والموضوع
ههنا النفس الناطقة وهو موجود فاذا لزم الانتفاءات المحضة للادراكات الغير المتناهية يلزم الانتفاءات الثابتة ايضا وهي الادراكات
وقد يتم فقد تم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ادراكات غير متناهية مجتمعة ولا يثبت المقدمة الممنوعة وهذا النظر ماخوذ مما افاده جد جدي كمال
الملة والدين رح حيث قال انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد فرض ههنا وجود الموصوف فان الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم المحض
لزم الاعتراف بتحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق ومثل هذا يرد على المحشي فيما
سيجي عنقريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى قوله قدس سره اذا كان الموصوف اي موصوفه فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله قدس سره والسالبة اي السالبة التي يحكم فيها بالسلب المحض قوله قدس سره معدولة وهي التي يحكم فيها بالانتفاء الثابت قوله قدس سره
عند تحقق الادراك الاخير اي الذي هو عدم ثابت قوله قدس سره موجود لانه لا بد للسلب الثابت من وجود الموضوع كما هو المقرر قوله قدس سره
التزام الادراكات اي التي هي الانتفاءات الثابتة لا يقال ان اللازم ان الانتفاء المحض صفة للنفس وان موضوع الانتفاء هو النفس اذ لا يقال
النفس معدومة بل موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الزوال وما يوجد فيه الزوال لا يكون الا زائلا ومعدوما فالزوال صفة

زائل فكيف يكون الموضوع موجودا حتى يلزم من اقرار بالعدم المحض الاقرار بالعدم الثابت ويلزم من التزام الاعدام التزام الادراكات فاقول
ان العلم ليس الا صفة قائمة بالمدرك وزوال تلك الصفة وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل على طريق السلب البسيط لكنه منسوب الى محله اي
النفس ايضا بالعرض من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه الا ترى ان السواد الزائل عن الجسم زوال ذلك السواد صفة له بالذات فيقال السواد زائل
عن الجسم الا ان زواله صفة للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا لزوال السواد وبالجملة المدرك هو النفس فذلك
هو الموضوع وهو موجود فان قلت ان العدم المحض يكون انتفاء ثابتا عدوليا اذا كان ما هو الموصوف بالذات موجودا واما اذا كان الموصوف
بالعرض موجودا فلا يكون السلب البسيط سلبا ثابتا بل يبقى انتفاء صرفا قلت هذا القول دعوى بلا دليل فلا يسمع وقد اجيب عن النظر بان العدم المحض
مغاير للعدم الثابت بحسب المفهوم ويحكم كليهما والشاهد على التغاير ان العدم الثابت يكون ادراكا بخلاف العدم المحض فانه لا يكون ادراكا
فنقول ان الموصوف وهي النفس المدركة وان كان موجودا لكنه لا نم ان يصير الانتفاء المحض ح انتفاء ثابتا لانه يجوز ان يكون لصدق الانتفاء
الثابت مانع وهو فرض بان الادراكات السابقة معدومة عن النفس راسا وبالكلية الا الاخير وليست الاعدام المحضة معدولة فلا يصدق
السالبة في هذه الصورة معدولة ولا يكون الاعتراف بالعدم المحض عين الاعتراف بالعدم الثابت ولا يكون التزام الاعدام المحضة عين التزام الاعدام
الثابتة التي هي ادراكات فان قيل انا لا نم ان المفروض ههنا ان الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك الاخير اللاحق فلا نم وجود المانع قلنا هذا
مقابلة المنع بالمنع وهو غير جائز عند النظار مع ان المفروض وان ليس انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير اللاحق الا ان العقل يجوز هذا
الفرض وليس للعقل مانع عن هذا الفرض فيكون المانع موجودا فتدبر والثاني انا لا نم ان النفي اذا دخل على مقيد يتوجه الى القيد فقط لان انتفاء المقيد
كما يكون بانتفاء القيد كذلك يكون بانتفاء المقيد والقيد كليهما معا فيجوز ان يكون الانتفاء ههنا كذلك فيكون الانتفاء والثبوت كلاهما منتفيين
بان ينتفي الادراك بالراس فلا يلزم تحقق الانتفاءات المحضة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة اللهم الا ان يقال ان النفي وان كان يجوز ان يكون
متوجها الى المقيد والقيد كليهما معا الا ان المتبادر الى الفهم والاكثر في الاستعمال انما هو ان يكون النفي متوجها الى القيد فقط والكلام في المتبادر فتدبر
والثالث ان زوال الانتفاء الثابت لا يستلزم الانتفاء المحض كما قال المحشي لان قولنا زيد لا ضاحك موجبة معدولة وفيها انتفاء ثابت وزواله
قد يكون بالانتفاء المحض بان يكون زيد معدوما فيصدق زيد ليس بلا ضاحك وقد يكون زواله بالايجاب المحصل بان ثبت الضحك لزيد ويقال زيد
ضاحك فتدبر والرابع ان رجوع النفي الوارد على مقيد الى القيد فقط انما هو قاعدة لفظية ولا يلتفت الى امثالها في المعقول والدقة الفلسفية والحكم
ههنا في ان النفي ورد على الادراك السابق الذي يعبر عنه بالانتفاء الثابت اي الادراك السابق الذي هو مصداق الانتفاء الثابت
لا على لفظ الانتفاء الثابت الذي فيه تقييد فتدبر قوله ويمكن الجواب الخ لما كان دفع النظر عن كلام المحقق الدواني ممكنا دفعه فقال ويمكن الخ وتوضيح
ذلك القول انه يمكن الجواب عن النظر الوارد على بعض المحققين المذكور بقول المحشي اقول فيه نظر الخ بتحرير المقدمة الممنوعة بان المقصود
اي مقصود بعض المحققين بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك
الاخير اللاحق في زمان واحد في النفس حتى يرد عليه المنع المذكور في النظر من قوله لا يلزم ادراكات غير متناهية الخ بل مقصود بعض المحققين
من قوله والا لكان الخ لزوم تعاقب تلك الادراكات اي لزوم حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في النفس
على سبيل التعاقب بان يكون واحد من تلك الادراكات قبل الآخر لا على نهج الاجتماع فمعنى قول بعض المحققين والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية على وجه التعاقب قوله ولا شك الخ توضيحه انه لا ريب في انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه لا ينتهي سلسلة الادراكات
الى ادراك وجودي يلزم حصول ادراكات غير متناهية في الذهن متسلسلة في جانب الماضي حادثة على وجه التعاقب بان يوجد واحد منها
قبل واحد واللازم اعني وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان السابق الماضي على وجه التعاقب محال فكذا الملزوم اعني كون
الادراك زوالا للادراك السابق عليه وعدم الانتهاء الى الادراك الوجودي المحض وفي حيز المقصود اعني كون الادراك
عبارة عن التحصيل واما الملازمة فبالشكل الاول الذي هو بين الانتاج بان يقال كل ادراك زوال الادراك وكل زوال الادراك
ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحقق ذلك الادراك فكل ادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحققه
فلا جرم يكون الزائل السابق موجودا في زمانه وثابتا للنفس قبل ان يتعلق الزوال به ثم عرض له الزوال وهكذا يكون كل مر

[illegible] الثابت [illegible] الجمهور والتفصيل [illegible] ١٢ مولوی محمد علی

ه الادراكات موجودة في زمانه قبل تعلق الزوال به فلازم ما هو المقصود من لزوم ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب فصغرى هذا الشكل ظاهرة
بين المحشي كبراه بقوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه اي تحقق ذلك الشئ واما بطلان اللازم وهو وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب فعلى تقدير حدوث النفس كما هو مذهب المشائين ومنهم ارسطو وتابعاه الشيخ ابو نصر الفارابي وهو المعلم الثاني والشيخ
ابو علي بن عبد الله بن سينا وهو المعلم الثالث مسلم كما قال المحشي في حاشيته على شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون
زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي الى مبدأ الولادة فكيف يسع ذلك الزمان المتناهي لحصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على وجه
التعاقب في ذلك المحال لان حصول الامور الغير المتناهية يقتضي زمانا غير متناه حتى انا نقول تسلسل الادراكات ولو على سبيل التعاقب يقتضي ان يكون
قبل كل ادراك ادراك فيسأل ان الادراك الذي حدث بعد حدوث النفس لا يخ اما ان يكون زوال الادراك سابق عليه ايضا او لا لا سبيل الى الثاني
لانه خلاف المفروض ولا سبيل الى الاول ايضا لانه يوجب ان يكون الادراك موجودا قبل حدوث النفس وهو باطل لانه يستلزم قيام الصفة بدون
قيام الموصوف كذا قال بعض العلماء رح واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فبطلان اللازم وهو وجود الادراكات
الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب خفي غير مسلم عند الكل فان قلت ما قالت ان مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن كون النفس
خالية عن جميع الادراكات الحصولية نظرية كانت او بديهية مختصة بكون النفس حادثة والشاهد على هذا التخصيص احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور
والتصديق على تقدير كون جميعها نظريين على حدوث النفس فلو كانت مرتبة العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس ايضا فيكون التسلسل المذكور محالا على
تقدير قدم النفس ايضا فلما احالوا استحالته على تقدير حدوثها فعلم ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فلو كانت النفس قديمة وليس لها مرتبة العقل الهيولاني
فيجوز ان يحصل لها ادراكات سابقة غير متناهية في الزمان الماضي الغير المتناهي على وجه التعاقب وانت لا يذهب عليك ان الكلام على مذهب
المشائين فلو لم يتم بطلان اللازم على مذهب بعض الاشراقيين فلا ضير فيه على انا نقول ان مرتبة العقل الهيولاني ليست مختصة بحدوث النفس عندهم
بل هي موجودة على تقدير قدم النفس ايضا وفي هذه المرتبة ليس العلم الحصولي بل انما يحصل العلم الحصولي للنفس بعد زوال هذه المرتبة
فينتهي العلوم من جانب المبدأ الى تلك المرتبة فكيف يكون للنفس على تقدير قدمها ايضا ادراكات غير متناهية في الزمان الماضي
على وجه التعاقب فزمان وجود النفس حين القدم وان كان غير متناه الا ان زمان ادراكها متناه من جانب الماضي فلا يسع
الادراكات الغير المتناهية ويمكن ان يقال ان الوجدان شاهد بانه في حالة الولادة ليس ادراك شئ فلو كان الادراك زوال
الادراك فالادراك الذي فرض اولا حيث لم يكن قبله مرتبة الادراك لانتهاء زمان العلوم من جانب المبدأ بناء على وجود العقل
الهيولاني لا يخ اما ان لا يكون زوال الادراك السابق او يكون زواله والاول خلاف المفروض وعلى الثاني فلا يخ اما ان يكون هذا
الادراك السابق قبل الولادة او معها او بعدها والكل باطل اما الاول فلان الادراك السابق على الولادة لو وجد فيحصل الادراك حين الولادة
ايضا فيلزم خلاف المفروض واما الثاني فلانا فرضنا انه ليس مع الولادة ادراك فلو فرض مع الولادة ادراك يلزم التخلف واما الثالث فلان
الادراك السابق ان كان عين ما هو زوال له يلزم تقدم الشئ على نفسه لان السابق مقدم وهو محال وان كان الادراك السابق غير ما هو
زوال له فيكون ذلك السابق حادثا بعد حدوث ما هو زوال له لان ما هو زوال له فرض اول الحوادث وبالجملة لا يبقى السابق ح سابقا وهو
محال فتدبر وما فهموا من ان احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس تدل دلالة ظاهرة على
ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فكيف توجد على تقدير قدمها ففيه انه ليس استحالة التسلسل المذكور مخصوصة بحدوث النفس بان لا يكون ذلك التسلسل
محالا على تقدير قدمها لانه لو كانت النفس قديمة ويكون تعلقها بالبدن حادثا فيكون التسلسل المذكور محالا قطعا فعلم ان استحالة التسلسل موقوف على
حدوث تعلق النفس بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة ولو كانت النفس قديمة ويكون تعلق النفس بالبدن ايضا قديما فلا يكون التسلسل المذكور
محالا فمراد القوم من حدوث النفس الذي احالوا استحالة التسلسل المذكور عليه حدوث تعلق النفس بالبدن لا حدوث نفس النفس فلا يكون هذه
الاحالة دالة على تخصيص تلك المرتبة بحدوث النفس فان قلت انه قد وقع في عبارات المشائين القائلين بحدوث النفس ان هذه المرتبة تكون
في مبدأ الفطرة ومبدأ الفطرة لا يكون على تقدير قدم النفس فهذه المرتبة لا تكون على تقدير قدم النفس بل تكون مختصة بحدوثها قلت لعل المراد بمبدأ الفطرة مبدأ التعلق
بالبدن لا مبدأ وجودها ثم اعلم انه انما سميت مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية بالعقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى فكما ان الهيولى الاولى

ه‍ ا س الحافظ على المغ بعضه ح بود

قابلية صرفة مستعدة للكمالات وليس لها في حد نفسها كمال بالفعل فكانت النفس في تلك المرتبة عارية وخالية عن العلوم الكلية والجزئية وصالحة لان يحصل لها العلوم الجزئية بالاحساس وغيره والعلوم الكلية بطرقها وتختلج في القلب انه لم لا يجوز ان يكون النفس في مبدأ الولادة صاحبة صورة علمية تكون باعثة لانكشاف الاشياء فيكون العلوم لها حاصلة بالفعل ولكن لما لم يكن في خزانتها قوة كمال الاخذ فيغلب عليها النسيان ولا تعلم بعد النشو والنماء انه اي شيء كان معلوما لها في مبدأ الولادة فح لا يثبت تلك المرتبة فان قلت ان الطفل في مبدأ الولادة لا يعرف احدا ثم بعد زمان يعرف مثلا امه ثم اباه ثم وثم الى ان يعرف الجزئيات الكثيرة بالاحساس ثم يصعد الى ادراك الامور الكلية فيكون هذه المرتبة ثابتة للنفس قطعا قلت كيف يسلم هذا ما لم يقم عليه برهان قوي وقد اورد دليلا على نفي تلك المرتبة رأسا اي مطلقا سواء كانت النفس حادثة او قديمة وتقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان مفهوم المعلوم المطلق اي الذي يحصل في الذهن في احد الازمنة بوجه ما اي بنفسه او بوجهه ذاتيا كان ذلك الوجه او عرضيا سواء كان ذلك الوجه آلة لملاحظة ذلك الشيء كما في علم الشيء بالكنه وبالوجه او لم يكن كما في علم الشيء بكنهه او بوجهه ومفهوم المجهول المطلق اي الذي لا يحصل في الذهن في احد من الازمنة اصلا اي لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي متضادان وبعد تمهيدها نقول لو كانت مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية واقعية ومتحققة للنفس في نفس الامر فكانت تلك المرتبة مثلا لنفس بشر ثم اذا خرجت نفس بشر من تلك المرتبة يجوز ان يحصل لها ابتداء قبل حصول المعاني الاخر مفهوم المجهول المطلق الذي مر ذكره لان الوجدان السليم شاهد على انه لا مانع لحصول هذا المفهوم لنفس بشر ابتداء فح نقول بكر اما ان يكون معلوما لنفس بشر او مجهولا مطلقا عنده وكلاهما يستلزمان المحال اما الاول فلان الشيء لا يكون معلوما الا بان يحصل بنفسه او بوجهه الذاتي او العرضي وقد فرضنا انه لم يحصل لنفس بشر سوى مفهوم المجهول المطلق مفهوم فلا جرم يكون هذا المفهوم عنوانا ووجها لبكر والوجه يكون صادقا على ذي الوجه فيصدق على بكر مجهول مطلق حين كونه معلوما مطلقا وهذا باطل فانه اجتماع الضدين واما الثاني فلان بكرا لو كان مجهولا مطلقا فيصدق عليه مفهوم المجهول المطلق وقد فرضنا ان هذا المفهوم حاصل لنفس بشر فيكون بكر معلوما لنفس بشر بالوجه وهو مفهوم المجهول المطلق فيلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا اذ لا معنى للمعلوم المطلق الا ما يكون حاصلا بوجه ما وهو ايضا باطل فانه اجتماع الضدين ايضا وبالجملة لو كانت تلك المرتبة من الواقعيات لزم ان يكون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا او مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا وكلاهما محالان والمستلزم للمحال محال فلم يكن تلك المرتبة من الواقعيات وهو المط وهذه الشبهة تسمى بالجذر الاصم اي الاشكال الذي لا يسمع الجواب القوي من احد واما الاجوبة التي اوردها الكملة لدفع هذا الاشكال فهي كثيرة منها انا لا نم انه يحصل لنفس بشر اولا بعد خروجها عن مرتبة العقل الهيولاني مفهوم المجهول المطلق لان مفهوم المجهول المطلق ليس الا مفهوما كليا نظريا و حصول هذا المفهوم ابتداء لمن كان في تلك المرتبة بعد خروجه عن تلك المرتبة خلاف العقل السليم لانه من البديهيات ان الطفل اذا شرع في الادراكات وتنقلت نفسه عن مرتبة العقل الهيولاني لا يدرك الا صورة الاب والام ومثل تلك الصور من الجزئيات المحسوسة وكذا يدرك البديهيات الاخر كالحرارة والبرودة وغيرها وايضا ينتزع المعاني الجزئية عن الجزئيات المحسوسة كانتزاع المحبة من الام والمرضعة وبعد الزمان الكثير يحصل للنفس علوم الكليات فكيف يحصل للنفس ابتداء المفهوم الكلي وفيه ان النفس اذا كانت في مرتبة العقل الهيولاني ثم خرجت عنها فحصول المفهومات الكليات لها وان كان ممتنعا بحسب العادة لان عادتها ان تدرك الجزئيات الا ان هذا الحصول ليس محالا عقلا لان العقل يجوزه فيكون ممكنا عقلا وما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فعلى هذا لا يلزم الاستحالة المذكورة وهي كون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا و مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا الا من وجود تلك المرتبة لا من حصول هذا المفهوم الكلي للنفس وما يلزم منه الاستحالة يكون محالا فيكون وجود تلك المرتبة محالا ويمكن ان يقال انه من المقررات ان فهم معنى المشتق لا يتصور بدون فهم معنى المشتق منه فكيف يحصل اولا مفهوم المجهول المطلق بدون تصور مفهوم الجهل فتامل ومنها ما اورده بعض الفضلاء رح وتفصيله انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم لنفس بشر فنقول المجهول المطلق مقيد بالمطلق ومطلق المجهول مع عزل اللحاظ عن قيد المطلق مطلق ومن الضروريات ان المطلق يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل لنفس بشر مفهوم المجهول المطلق فلا بد من ان يحصل لها في ضمنه مفهوم مطلق المجهول ايضا فيكون مفهوم مطلق المجهول عنوانا لبكر ويكون بكر معلوما بهذا العنوان وما لزم منه الا كون بكر فردا لمفهوم مطلق المجهول حين كونه معلوما ولا استحالة فيه لانه يجوز ان يكون بكر مجهولا بالوجه الذاتي ويصدق عليه مفهوم مطلق المجهول ويكون معلوما بالوجه العرضي وهو مفهوم مطلق المجهول فيكون

٤ / المولوي غلام نبي ١٢

بكر معلوما و فرد المفهوم مطلق المجهول ايضا فی زمان واحد وفيه ان عنوان المجهول المطلق مقيد وعنوان مطلق المجهول مطلق لكنه ليس الكلام فی
العنوان وانما الكلام فی معنون المجهول المطلق وليس فی المعنون مطلق ومقيد حتی يقال انه اذا حصل للنفس بشر بمفهوم المجهول المطلق الخ ولو سلمنا ان
فی المعنون ايضا مطلقا ومقيدا فنقول انه لو حصل مفهوم مطلق المجهول بسبب حصول مفهوم المجهول المطلق يلزم خلاف المفروض لان المفروض انه لم يحصل مفهوم
سوی مفهوم المجهول المطلق فتدبر ومنها انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم للنفس بشر بعنوان المجهول المطلق فيكون بكر فرد المفهوم المجهول المطلق
فيلزم كون بكر مجهولا مطلقا عند كونه معلوما مطلقا فنقول ليس هذا اللازم بباطل لان المراد بالمجهول المطلق ما لم يكن حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول
المطلق وان كان حاصلا ومعلوما بمفهوم المجهول المطلق وبكر ليس معلوما للنفس بشر الا بمفهوم المجهول المطلق لا بغير هذا المفهوم فيصدق علی بكر حين كونه
معلوما للنفس بشر المجهول المطلق بالمعنی المراد المذكور ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين وفيه ان هذا الجواب ناش من الغفلة عن
معنی المجهول المطلق لان معنی المجهول المطلق لا يحصل فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه لا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا كما زعم المجيب
من ان معنی المجهول المطلق ما لا يكون حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول المطلق وان كان معلوما وحاصلا بهذا المفهوم ومنها انا نختار
الشق الثانی وهو ان بكرا مجهول مطلق للنفس بشر ولكن ليس بكر مجهولا مطلقا فی زمان الحال بل كان بكر مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی
وقد صار بكر الآن معلوما مطلقا بمفهوم المجهول المطلق فلم يلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا وانما لزم ان يكون بكر معلوما مطلقا الآن
بمفهوم المجهول المطلق وقد كان مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين لاختلاف الزمان وهذا كما ان بكرا كان
نائما فی الزمان الماضی وقد صار الآن مستيقظا ولذا يقال ان كل نائم مستيقظ وهذا الجواب قد عرضه الفاضل اللبكنی رح فی خدمة استاذه
احسن المحققين رح فحسنه وقال انت غنيمة فقال الفاضل اللبكنی يا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام احسن المحققين وعانق مع الفاضل
اللبكنی والصقه بصدره وقرأ المصرعة الفارسية ؎ ما هم غنيميتيم شما هم غنيمت ايد ✦ ولا يخفی عليك ما فيه فان مفهوم المجهول المطلق ما لا يحصل
فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا كما زعم المجيب ان معنی المجهول المطلق ما لا يكون معلوما فی
زمان ويكون معلوما فی زمان آخر فتدبر ومنها ان الشیء لا يكون معلوما بسبب حصول وجه من الوجوه ولا يكون وجهه مبدء لانكشافه الا اذا لم
يكن ذلك الوجه منافيا لكون ذلك الشیء معلوما واما اذا كان ذلك الوجه منافيا لكون الشیء معلوما فلا يكون الوجه مبدء لانكشاف
ذلك الشیء ولا يكون ذلك الشیء معلوما وحاصلا بسبب حصول هذا الوجه لان المنافی لانكشاف الشیء لا يكون باعثا لانكشاف ذلك
الشیء واذا عرفت هذا فنقول انا نختار الشق الثانی وهو ان بكرا المجهول مطلق ومفهوم المجهول المطلق صادق علی بكر ووجه من وجوه
بكر ولكن لما كان هذا الوجه منافيا لكون بكر معلوما وحاصلا فلا يكون هذا الوجه مبدء لانكشاف بكر لما عرفت ان الشیء لا يكون معلوما بوجه
من وجوهه الا اذا كان ذلك الوجه غير مناف لمعلومية ذلك الشیء وبالجملة لا يلزم من حصول هذا الوجه حصول بكر وعلمه فلا يلزم كونه معلوما
مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا فلا يلزم اجتماع الضدين وفيه ان القول بكون مفهوم المجهول المطلق وجها للبكر ومنافيا للمعلومية ليس الا قولا بالمتنافيين
اذ لما كان مفهوم المجهول المطلق وجها للبكر ولو حظ صدق مفهوم المجهول المطلق علی بكر فكيف لا يكون بكر معلوما ومنكشفا وحاصلا بل لا بد من
ان يكون حاصلا وانكاره مكابرة محضة فلا يسمع ومنها ان مفهوم المجهول المطلق الذی فرض تصوره اعنی المقيد بالدوام عنوان لا معنون له لان
كل مفهوم اخذ سواء كان موجودا او معدوما يكون معلوما ولو بوجه ما فی زمان ولا يوجد مفهوم يصدق عليه انه مجهول مطلق دائما واذا ثبت ان
المجهول المطلق المقيد بالدوام لا يكون عنوانا لمفهوم اصلا فلا يكون مفهوم ما معلوما به بل يكون معلوما بوجه آخر وهو مفهوم مطلق المجهول
او مفهوم المجهول المطلق بالفعل ای فی زمان من الازمنة فلا يكون بكر معلوما بهذا المفهوم فلا يلزم اجتماع الضدين فتدبر ومنها انا نختار
الشق الثانی وهو ان بكرا المجهول مطلق للنفس بشر فنقول ان مفهوم المجهول المطلق وان كان وجها للبكر لكنه لم يجعل مرآة لملاحظة
بكر وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظة ذی الوجه لا يستلزم كون ذی الوجه معلوما الا تری ان مفهوم الشیء وجه لجميع الاشياء
وحاصل فی جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا كافيا لكون ذی الوجه معلوما ومنكشفا عند العالم يلزم ان يكون جميع
الاشياء معلومة لكل واحد من الناس ومنكشفة عنده وهو باطل بداهة وبالجملة ح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما
مطلقا فلا اجتماع للمتنافيين وفيه اما اولا فبان المعلوم المطلق عبارة عن الذی يحصل فی الذهن بنفسه او بوجهه الذاتی او

له استاذ المولوی عماد الدين اللبكنی مولانا محمد حسن ١٢

بوجهه العرضی علی وجهه المرآتیة اولا والمجهول المطلق عبارة عن ضده فیلزم اجتماع المتنافیین ح قطعا لانه یلزم ح کونه معلوما مطلقا حین فرضه
مجهولا مطلقا واما ثانیا فبان حصول الوجه بدون جعله مرآة کاف لانکشاف ذی الوجه غایة ما لزم منه ان یکون جمیع الاشیاء معلومة لکل
واحد من الناس بوجه الشیئیة ولیس بمحال فانه واقع اذ کل واحد یعلم ان جمیع الاشیاء شیء فتدبر والکلام وان افضی الی التطویل لکنه لا یخ
عن التحصیل قوله اذ زوال الشیء لیس الخ قال المحقق البهاری رح افاد بعض الاعاظم رح انه مم ان اراد به مطلق انتفاء الشیء وعدمه لتحقق العدم
السابق کما فی الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود ولکن الادراک لو کان انتفاء لا یجب ان یکون عدما لاحقا وانما یجب فی
الادراک الحادث فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء السابق علی ما هو انتفاء له ویکون ذلک
انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهکذا کما فی عدم عدم قدیم وح لا یلزم تعاقب لانتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال
به وتخصیص الدلیل یوجب عدم تمام التقریب لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له فافهم فانه دقیق
انتهی ولما کان هذا الکلام مغلقا محتاجا الی تشریح وتوضیح فنشرع فیها قوله رح بعض الاعاظم الخ اراد به رئیس المحققین زبدة المتقدمین
قمقام الاولیاء الکاملین همام العلماء العارفین عم جد جدی واستاذ استاذ استاذی مولانا واستاذ الکل نظام الملة والدین قدس الله
سره العزیز والافادة منه فی شرحه للمبارزیة کذا قال المحقق البهاری فی المنهیة وما قال الفاضل[1] الرام فوری من ان المفید عمدة المحققین
کمال الملة والدین فلعله من عدم رجوعه الی المنهیة ولما رای ان المحقق البهاری اشار سابقا فی شرح قول المحشی والا لزم اجتماع المثلین الخ ببعض
الاعاظم الی عمدة المحققین کمال الملة والدین رح فهم ان المراد ببعض الاعاظم ههنا ایضا هو ذلک العمدة قوله رح انه ممنوع الخ ای قول السید الزاهد
اذ زوال الشیء لیس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع قوله رح ان اراد به ای اراد المحقق الزاهد بالزوال فی قوله اذ زوال الشیء الخ قوله رح
وعدمه مجرور علی انه معطوف تفسیرا علی قوله انتفاء الشیء والمراد بمطلق انتفاء الشیء اعم من ان یکون انتفاء سابقا علی وجود ذلک الشیء او
انتفاء لاحقا بعد وجوده قوله رح لتحقق العدم السابق الخ هذا القول سند للمنع المذکور وتوضیحه ان الحصر المستفاد من الدلیل الذی
اورده السید الزاهد بقوله اذ زوال الشیء لیس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه مم اذا کان المراد بالزوال مطلق الانتفاء والعدم لان العدم
السابق المقدم علی وجود الشیء الحادث متحقق ولا شبهة فی کون هذا العدم زوالا لذلک الشیء ولیس هذا العدم هو العدم اللاحق المتاخر عن تحقق
ذلک الشیء ولما ورد المنع علی هذا الدلیل وبطل الحصر المستفاد فما ادعی اثباته من هذا الدلیل وهو لزوم تحقق الادراکات الغیر المتناهیة
متعاقبة علی نهج التعاقب لو کان کل ادراک زوالا للادراک السابق علیه یکون دعوی بلا دلیل فلا تسمع قوله رح کما فی الحوادث الخ
اراد بها الحوادث الزمانیة فانه لا ریب فی ان اعدام تلک الحوادث سابقة علی وجوداتها فانها کانت اولا معدومة محضة وما کان لها قبل
وجوداتها تحقق اصلا ثم وجدت قوله رح ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود یعنی انه ان اراد المحشی بالزوال فی قوله اذ زوال الشیء الخ العدم اللاحق لذلک الشیء المتاخر
عن تحقق ذلک الشیء یعنی انتفاءه بعد الوجود فالحصر المستفاد من قوله اذ زوال الشیء الخ ح مسلم فالدلیل ح اعنی قوله اذ زوال الشیء الخ ایضا
یکون سالما عن المنع والمناقشة فان قلت علی هذه الارادة یکون بین المبتدأ الذی هو قوله زوال الشیء وبین الخبر الذی هو قوله لیس الا عدمه
اللاحق اتحاد محض فلا یکون بینهما تغایر اصلا والحمل عبارة عن اتحاد المتغایرین فی نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود فمن شرط الحمل التغایر
بین الموضوع والمحمول وهو مفقود ههنا فلا یصح الحمل بین الخبر والمبتدأ فلا یصح الدلیل المذکور قلت ان التغایر بین المبتدأ والخبر ای
الموضوع والمحمول ههنا موجود فی التفات العقل بان العقل لاحظ الموضوع اولا ولاحظ المحمول ثانیا وان کان مصداق الموضوع والمحمول
واحدا فی الخارج فشرط الحمل ومناطه وهو التغایر من وجه والاتحاد من وجه متحقق ههنا فیصح الحمل بلا مریة فیصح الدلیل المذکور قوله رح لکن
الادراک الخ استدراک ودفع للتوهم الناشی من کلامه السابق اعنی قوله ومسلم بانه یفید المدعی وهو تعاقب الادراکات وتوضیح هذا الدفع
الادراک الحصولی لو کان انتفاء وعدما للادراک لا یجب ولا یلزم ان یکون عدما لاحقا للادراک لانه یجوز ان یکون عدما سابقا
للادراک لا لاحقا له فلا یلزم فیه تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة قوله رح وانما یجب فی الادراک الحادث الخ حاصله علی
ما افادنی جنابی واستاذی قدوة المدققین نور الله مرقده هاهنا نقلا من ابیه واستاذه معدن العلوم العقلیة والنقلیة قدس سره العزیز
انه انما یجب کون الادراک عدما لاحقا للشیء فی الادراک الحصولی الحادث لان العدم السابق للشیء یکون ازلیا قدیما فلا یکون ح

[1] ای مولانا نظام الدین ۱۲
[2] ای المولوی بشیر علی ۱۲
[3] ای مولانا محمد ظهور الله رحمه الله ۱۲
[4] مولانا محمد ولی رحمه الله ۱۲

فی الحصولی الحادث بل یکون فی الحصولی القدیم لانه یلزم علی تقدیر کون الادراک الحصولی الحادث عدما سابقا للشئ قدسه وہذا خلف بالمرتبة
فان قلت یجوز ان یکون العدم السابق للشئ من حیث ثبوته للنفس علما حصولیا حادثا فالعدم السابق یوجد فی الحصولی الحادث ایضا قلت فح
یلزم ان لا امر علی النفس زمان یکون النفس فی ذلک الزمان فاقدة للادراکات الحصولیة فیلزم ح ارتفاع مرتبة العقل الهیولانی عن النفس لان
مرتبة العقل الهیولانی عبارة عن کون النفس خالیة عن جمیع الادراکات الحصولیة وخلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة لیس الا عدما سابقا
لتلک الادراکات الحصولیة وہذا الخلو ای العدم السابق ثابت للنفس فیکون ہذا العدم علما للاشیاء ومنشاء لانکشافها فلزم الادراک فی تلک
المرتبة فلزم ان یکون مرتبة العقل الهیولانی مرتفعة عن النفس مع انها ثابتة عندہم وللقائل ان یقول نا لا نم انه یلزم ح ارتفاع مرتبة العقل
الهیولانی عن النفس لان خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة وان کان عدما سابقا لتلک الادراکات وقد ثبت للنفس فی مرتبة العقل
الهیولانی الا ان ثبوت العدم السابق للنفس لا یکون علما للاشیاء ومنشاء لانکشاف الاشیاء مطلقا بل اذا کان ثبوت العدم السابق للشئ
للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن فی النفس استعداد لانکشافات الاشیاء کما فی مرتبة العقل الهیولانی فلا یکون
ثبوت العدم السابق للشئ لها ح علما للاشیاء ومنشاء لانکشافاتها فلا یلزم الادراک فی تلک المرتبة بل فی المرتبة المتاخرة عنها فلا یلزم ارتفاع
تلک المرتبة عن النفس قوله فمن الجائز الخ سند ودلیل لقوله لا یجب ان یکون عدما لاحقا فالفاء الداخلة علیه للتعلیل ولما کان ہذا السند مشوشا
فاحرز العبارة واشرحها فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما
لاحقا لانتفاء وہو ادراک عمرو والذی ہو انتفاء السابق وہو ادراک خالد علی ما الجار متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو وہو ای المفروض
الحدوث یعنی ادراک زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء سابقا لما ہو ای لشئ
ذلک الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشئ ثم اعلم انه وجد العبارة الفاضل الرام فوری رح ہکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء سابق علی ما ہو انتفاء له ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له وفهم
حاصلها بانه من الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث کادراک زید عدما لاحقا لانتفاء سابق وہو ادراک عمرو علی شئ ہو ای ہذا الانتفاء
السابق انتفاء لذلک الشئ ویکون ذلک لانتفاء السابق انتفاء سابقا لشئ ہو ای ہذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم
اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له لا یفید محصلا لان المشار الیه بقوله ذلک ان کان الانتفاء
السابق علی شئ فیلزم الاتحاد بین اسم یکون یعنی ذلک وخبره یعنی قوله انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له فلا یفید ہذا الکلام فائدة جدیدة
بل یکون لغوا وان کان المشار الیه بذلک ہو المنفی بالانتفاء السابق المذکور لا الانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء
السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما ہو انتفاء له فح یلزم ان یکون للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق والمنفی
للعدم السابق ایض وہذا اللازم بط لان العدم السابق عدم یکون قدیما ازلیا لا یکون قبله عدم والا لم یکن عدما سابقا کما ہو الظ واذا
بطل اللازم بطل الملزوم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وہو یبطل سلسلة الملازمة ولا یخفی علی من ہو من اولی الالباب ان ہذا
الاعتراض مبنی علی فهم الفاضل الرام فوری والعبارة الصحیحة والمطلب الصراح الخالص عن الغلط ما بینا ولا یرد علیه الاعتراض المذکور
فانظر بعین الانصاف وتجنب عن الاعتساف بقی اختلاج وہو انه لم تعرض فی السند لان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا حادثا لانتفاء الادراک السابق ویکون ہذا الادراک السابق انتفاء سابقا قدیما لما ہو انتفاء له مع انه لا حاجة الیه فی
السند اذ یکفی فی السند ان یقال یجوز ان یکون الادراک عدما سابقا علی ان ہذا التعرض مخل ایض لان العدم اللاحق الحادث لما کان والا انتفاء
الادراک السابق یکون مستلزما لوجود ذلک الادراک السابق فیکون الادراک وجودیا ولا یبقی زوالا وہو خلاف لان المفروض ان
الادراک زوال وقد یقال لعل التعرض لذلک للدلالة علی ان المراد بالبعدیة المذکورة فی قول المحشی فیما سبق علم یتحقق کل فرد
الخ ہو البعدیة الذاتیة الشاملة للحصولی الحادث والقدیم کلیهما فتدبر قوله رح وہکذا ہا حرف التنبیه والکاف للتشبیه وذا
اسم اشارة یعنی تنبه مثل ذا الصور الاخر قال الفاضل عبد الحکیم اللاہوری فی حاشیة شرح الشمسیة کذا مرکب من کاف التشبیه واسم
الاشارة ولیس بکنایة من غیر العدد لان دخول ہا التنبیه علی غیر اسم الاشارة لم یثبت علی ما فی الرضی انتهی وفیه ان ہا التنبیه قد دخل

للمولوی
محمد علی
١٢٩١
المولوی
سید علی

ههنا على غير اسم الاشارة وهو كاف التشبيه فتذكر قوله رح كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الأكرم فوري رح العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي
هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون
هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق قوله رح وح لا يلزم الخ حاصله انه اذا كان الادراك
اللاحق زوالا للادراك السابق ومن الجائز ان يكون هذا الادراك السابق عدما سابقا ازليا قديما لا يوجد قبله ادراك اصلا فلا يلزم تعاقب
الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق والوجود لعدم لزوم تحقق الزائل بوجود وح اي حين هذا الجواز قبل تعلق الزوال به اي بذلك الزائل
فلا يلزم المدعى وهو التعاقب قوله رح تخصيص الدليل الخ لما كان المتوهم ان يتوهم ان دليل المحقق الدواني رح المذكور بقوله والا لكان للنفس
ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب محل كون الادراك وجوديا وابطال كون الادراك والاخص بالعدم الطارى والزوال اللاحق فيكون
معناه والا لكان للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة للنفس الخ ولا غبار على الدليل ح فدفعه بقوله وتخصيص الخ وحاصل الدفع
ان تخصيص دليل المحقق الدواني رح بالعدم الطارى يستلزم عدم تمام التقريب واما سوق الدليل على وجه يستلزم المدعى لان المدعى هو اثبات
ان الادراك وجودي وابطال كون الادراك زوالا لاحقا كان او سابقا ولما خصص الدليل بالزوال اللاحق فلم يبطل الا الزوال اللاحق و
بقي احتمال كون الادراك على تقدير كونه عبارة عن الانتفاء زوالا وعدما لا انتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فلا يبطل كون الادراك زوالا مطلقا
فلم يثبت المدعى وهو كون الادراك وجوديا ومن هذا التفصيل ظهر لك ان المراد بالدليل في قوله وتخصيص الدليل الخ هو دليل المحقق الدواني لا الدليل
الدليل اعني قوله اذ زوال الشيء الخ اذ لو خصص دليل الدليل بالزوال اللاحق ولم يخص اصل الدليل وهو قوله والا لكان الخ فيتم التقريب فكيف
يستقيم قوله يوجب عدم تمام التقريب فتامل قال بعض الفضلاء رح ما توضيحه ان تخصيص الدليل المذكور بالعدم اللاحق لا يوجب عدم تمام التقريب
بل يستلزم تمام التقريب لان المدعى ههنا ان لا يكون العلم الحصولي الحادث زوال الشيء كما يدل عليه قول صاحب المطارحات ان زال عنا اي
ان زال عن نفوسنا الحادثة وقول المص واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ ولا شك ان العلم الحصولي لنفوسنا ليس الا حصوليا حادثا فلا بد من
ان تخصيص الدليل بالعدم اللاحق ايضا لان العدم السابق لما كان قديما لا يتصور في الحصولي الحادث كما مر فتحرير الدليل على طريق مقصود المحقق
الدواني رح ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوال ادراك حصولي حادث فلا بد من الانتهاء الى ادراك حصولي حادث وجودي والا لزم ان
يكون للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة غير متناهية على سبيل التعاقب ذلك ادراك عدم لاحق للادراك السابق
عليه لان زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه وفيه ان المقصود ههنا ليس اثبات ان العلم الحصولي الحادث لا يكون زوال
شيء بل المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون حادثا او قديما لا يكون عبارة عن زوال شيء واما لفظ عنا المذكور في
قول صاحب المطارحات وقول المص فلا يدل قطعا على ان المراد بالعلم المتجدد المقسم الحصولي الحادث لانه يحتمل ان يكون المراد من لفظ ضمير المتكلم المتصل
في عنا مطلق العقول سواء كانت جواهر مجردة في ذواتها متعلقة بالبدن في الافعال وهي النفوس او جواهر مجردة عن المادة في ذواتها وافعالها
وهي العقول العشرة فكيف يكون هذا القول برهانا على ارادة العلم الحصولي الحادث من العلم المتجدد ثم بعد اللتيا والتي اقول ان لباب اعتراض رئيس
المحققين مولانا نظام الملة والدين رح انه ان كان المراد بزوال الشيء في قوله اذ زوال الشيء الخ مطلق الانتفاء اعم من ان يكون حادثا او قديما
فحصر الزوال في العدم اللاحق ممنوع لانه يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق ويكون هذا الادراك السابق عدما قديما ازليا
سابقا على ما كان نفيا له فلا يلزم التسلسل والتعاقب ان كان المراد بزوال الشيء العدم الطارى والزوال اللاحق للشيء اي انتفاؤه
بعد الوجود فيكون التقريب غير تام وان كان الحصر تاما وجوابه ما افاده بعض المشاهير وخلاصته انا نختار الشق الثاني وهو ان المراد
بزوال الشيء العدم اللاحق ونقول يتم التقريب فان الادراك الذي لم يتحقق الى الآن عدم تحققه سلب بسيط ازلي ولا
يكون السلب البسيط صفة لشيء ولا يكون محتاجا الى المحل ايضا فكيف يكون هذا العدم القديم ادراكا لان
الادراك صفة المدرك وحال فيه وبالجملة ان المقص من ابطال كون الادراك زوالا ابطال كونه عدما
لاحقا للادراك آخر واما كون العدم السابق ادراكا للشيء فامر لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فاهم ولا وهم واهم انتهى بلفظه
قوله ثم قال هذا المحقق الخ يعني ان المحقق الدواني رح قد طعن اولا على صاحب المطارحات بانه ترك ما هو الاولى ثم اورد

المولوي ... المولوي ... المولوي رفيع الدين الدهلوي

ذلک المحقق فی شرح الہیاکل دلیلا علی ابطال کون العلم عبارة عن الازالة بنفسہ فان قلت انہ لایخفی علی من ہو من ناظری شرح ہیاکل
النور ان المحقق الدوانی اورد ہذا الدلیل عقیب الطعن بلا فصل ولفظة ثم موضوعة للتراخی کما قال الشیخ الرضی فی شرح الکافیة وثم مثل الفاء فی
الترتیب الا انہا تختص بالمہلة والتراخی ومن ثم قال سیبویہ فی مررت بزید ثم عمرو ان المرور بعمرو انتہی فلفظة ثم ہہنا فی غیر الموقع قلت قد قال
الرضی بعید ہذا وقد یجیء ثم لمجرد الترتیب فی الذکر انتہی فلفظة ثم ہہنا من ہذا القبیل فلا مناقشة فتامل قولہ ان کان الادراک الخ یعنی انہ
لو کان الادراک الحصولی کادراک زید انتفاء وزوال الادراک حصولی آخر یکون حاصلا قبل ذلک الادراک ای ادراک زید وہو ادراک عمرو
مثلا بانا ادرکنا اولا عمروا ثم ادرکنا زیدا فحین ادرکنا زیدا انتفی عنا ادراک عمرو الذی کان حاصلا لنا قبل ادراک زید قولہ فالادراک الذی
یعقبہ الخ اعلم اولا ان الضمیر المرفوع المستتر فی قولہ یعقبہ راجع الی الانتفاء والضمیر البارز المنصوب فی ذلک القول عائدا الی الادراک الموصوف
بالموصول لئلا یلزم خلو الصلة عن ضمیر الموصول لان الموصوف والصفة بمنزلة شیء واحد اذ ہما صادقان علی امر واحد فاذا کان الضمیر راجعا الی
الادراک الموصوف بالموصول فکانہ راجع الی صفتہ الذی ہو الموصول فلا یلزم خلو الصلة عن ضمیر الموصول فی الحقیقة یقال عقب الرجل فلان اذا جاء
علی عقب ہذا الرجل وثانیا ان توضیحہ ان الادراک الذی یعقب الانتفاء المذکور یعنی ادراک زید ذلک الادراک ای ہو ادراک عمرو ان کان انتفاء ونحوہ
للادراک الذی ہو سابق علی ذلک الادراک ای ادراک عمرو وہو ادراک خالد مثلا بناء علی ان ادراک عمرو ادراک ایضا وکل ادراک انتفاء فیکون ہذا الادراک
الثالث ای الانتفاء المذکور ای الذی جاء عقیب المتوسط اعنی ادراک زید انتفاء وزوال الانتفاء الادراک السابق علیہ ای علی ہذا الانتفاء یعنی
ادراک زید بمرتبتین وہو ادراک خالد لان ادراک خالد سابق علی ادراک عمرو وادراک عمرو سابق علی ادراک زید فصار ادراک خالد سابقا
علی ادراک زید بمرتبتین وہذا الادراک الاخیر اعنی ادراک زید کان انتفاء لادراک عمرو وہو کان انتفاء لادراک خالد فیکون ادراک زید انتفاء
لانتفاء الادراک السابق علیہ بمرتبتین وذلک الادراک السابق لیس الا ادراک خالد قولہ الذی الخ صفة لقولہ الادراک السابق ای الادراک السابق
علی ادراک زید بمرتبتین الذی کان ہذا الادراک ای الادراک الذی جاء الانتفاء المذکور یعنی ادراک زید علی عقبہ وہو ادراک عمرو انتفاء لہ ای
لذلک الادراک السابق علی ادراک زید بمرتبتین اعنی ادراک خالد قولہ وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء لان مانع تحقق ذلک
الشیء کان ذلک الانتفاء ولما ارتفع ما ہو مانع لہ عاد تحقق ذلک الشیء والا یلزم ارتفاع النقیضین وہما تحقق ذلک الشیء وانتفاؤہ وہو محال
قولہ فیتحقق ای فیتحقق الادراک المنتفی وہو الادراک السابق علی الانتفاء المذکور یعنی ادراک زید بمرتبتین وہو ادراک خالد ووجہ التحقق
ما قررہ سابقا من ان انتفاء انتفاء الخ فیستلزم الادراک الثالث وہو الانتفاء المذکور اعنی ادراک زید للادراک المفروض الاول السابق علی ادراک
زید بمرتبتین وہو ادراک خالد وہذا علی النسخة التی وقع لام التعریف فیہا علی الادراک الثالث واللام الجارة علی الادراک المفروض الاول واما علی ما
فی بعض النسخ من العکس ای وقع لام التعریف علی الادراک المفروض الاول واللام الجارة علی الادراک الثالث فالادراک المفروض الاول یکون فاعلا
والمجرور یکون مفعولا والمعنی ح ان الادراک المفروض الاول وہو ادراک زید یکون مستلزما للادراک الثالث وہو ادراک خالد لکون ادراک خالد
ثالثا بالنسبة الی ادراک زید اذا فرض ادراک زید اولا کما ان ادراک خالد اول اذا جعل ادراک زید ثالثا وبالجملة فعند ادراک زید یلزم ادراک خالد لان
ادراک زید عدم عدم ادراک خالد اذ ادراک زید عدم ادراک عمرو وادراک عمرو عدم لادراک خالد فصار ادراک زید عدم عدم ادراک خالد وعدم عدم
الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء ووجودہ فیلزم وجود ادراک خالد وتحققہ عند ادراک زید فیلزم فیہ محذورات احدہا عدم تناہی السلسلة ای یلزم
ان یکون الادراکات الغیر المتناہیة المرتبة فی جانب الماضی موجودة بالفعل عند تحقق ادراک احد الآن کادراک زید مثلا لانہ لما استلزم الادراک
الثالث لانہ استلزم ہذا الاول لما ہو بالنسبة الیہ ثالث وہکذا یستلزم کل ادراک لما ہو بالنسبة الیہ ثالث ومستلزم المستلزم للشیء مستلزم لذلک الشیء
فالادراک الذی فرض وجودہ الآن مستلزم لوجود الادراکات الغیر المتناہیة التی کان ترتبہا فی الماضی علی سبیل الاجتماع بالفعل ولا شک فی بطلانہ من
البراہین المبطلة للتسلسل قال حسن المحققین رح وہذا مع انہ باطل باستعانة براہین ابطال التسلسل باطل بشہادة الوجدان ایضا فانہ علی ہذا التقدیر
یلزم من حدوث ادراک واحد حدوث ادراکات غیر متناہیة فی الذہن ومن زوال ادراک عنہ زوال الادراکات الغیر المتناہیة وہو خلاف ما یشہدہ
الوجدان انتہی وثانیہا انقلاب المثبت منفیا والمنفی مثبتا وثالثہا اعادة المعدومات بعینہا وہی تلک الادراکات وکل منہا باطل ومحال عندہم فثبت ان
العلم لیس ہو الازالة لانہ مستلزم للمحال والمستلزم للمحال محال فیکون العلم تحصیلا قولہ وہکذا یستلزم الخ توضیحہ انہ کما عرفت فی الثالث کہذا یستلزم کل

ادراك للادراك السابق على هذا الادراك المستلزم ان كان سبقه ذلك الادراك على هذا الادراك المستلزم بمراتب الشفع اى بالمرتبة التى تدل على الزوجية
لا بمراتب الوتر فيكون هذا الادراك المستلزم بالنسبة الى ذلك الادراك السابق واقعا فى مرتبة الوتر ولما ثبت الاستلزام فيبطل الكلية وهى قولنا كل
ادراك زوال مع انتفاء للادراك السابق لان الادراك المتاخر الواقع فى مرتبة الوتر لما كان مستلزما للادراك السابق الواقع سبقه بمرتبة الشفع فثبت كون
بعض الادراكات وجودية فيلزم صدق السالبة الجزئية اعنى قولنا بعض الادراك ليس بزوال وانتفاء للادراك السابق عليه وهى مناقضة للموجبة
الكلية فكذبت وبطلت ومن هذا التوضيح ظهر لك ان قوله اعنى الواقع فى مراتب الوتر تفسير للادراك المستلزم واما على ما وقع فى بعض النسخ بدون لفظ اعنى
فهو صفة لذلك الادراك المستلزم قوله مثلا ما يسبقه الخ اى مثلا يستلزم كل ادراك ما يسبقه الخ وتوضيحه انه يستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك
الذى يسبق على هذا الادراك المستلزم بمرتبة الشفع اعنى بمرتبتين وهو ادراك خالد والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى
ذلك الادراك اعنى ادراك خالد فى مرتبة الوتر اى فى المرتبة الثالثة ويستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك الذى يسبق على هذا الادراك المستلزم
باربع مراتب التى هى من مراتب الشفع والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى ذلك الادراك فى مرتبة الوتر اعنى فى المرتبة
الخامسة كما انه كان ادراك زيد انتفاء لادراك عمرو وادراك عمرو انتفاء لادراك خالد وادراك خالد يكون انتفاء لادراك بكر وادراك بكر يكون انتفاء
لادراك بشر فادراك بشر سابق على ادراك زيد باربع مراتب وادراك زيد واقع بالنسبة الى ادراك بشر فى المرتبة الخامسة فيستلزم ادراك زيد لادراك بشر و
هكذا يستلزم كل ادراك لما هو سابق عليه بستة مراتب وهو سابعه وهكذا الى غير النهاية يستلزم كل ادراك مسبوق واقع فى مرتبة الوتر لسابقه الذى
كان سبقه بمراتب الشفع ومن هذا التوضيح ظهر لك ان قوله وما يسبقه معطوف على قوله ما يسبقه وكلمة ما فى ما يسبقه فى الموضعين عبارة عن
الادراك وان الضمير المستتر المرفوع فى ما يسبقه فى كلا الموضعين يرجع الى ما الموصولة ثم اعلم انه قد ظهر مما قررنا الى ههنا ان مراد المحقق الدوانى
انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى وقد جعل
الفاضل الليكنى مطلب عبارة المحقق الدوانى لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل حيث قال توضيحه
ان الادراك ان كان انتفاء وزوالا للادراك السابق فالادراكات المفروضة من مبدء معين كادراك زيد الحادث فى اليوم المتعاقبة
الحادثة فى جانب المستقبل ان كان الادراك الثانى من تلك الادراكات وهو الحادث غدا كادراك عمرو مثلا انتفاء ادراك آخر حاصل قبله اى
انتفاء للادراك الاول الذى هو المبدء وهو ادراك زيد فالادراك الثالث كادراك خالد الحادث بعد غد الذى يعقبه ان كان بالتخفيف
فالصفة منه عقب وان كان بالتشديد فمعقب وكل واحد من العقب والمعقب يطلق على المتاخر يقال زيد عقب عمرو واعقبه اذا كان عمرو متاخرا
عنه وعلى هذا فضمير الفاعل المستتر راجع الى الادراك الموصوف بالموصول لان المراد به الادراك الثالث المتاخر يعنى ادراك خالد مثلا فيكون عقبا او
معقبا بالكسر وضمير المفعول البارز الى الادراك الذى هو اسم كان اذ المراد به الادراك الثانى المتقدم اعنى ادراك عمرو مثلا فيكون معقبا بالفتح والحاصل
ان الادراك الثانى كادراك عمرو الحادث غدا ان كان انتفاء للادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد فالادراك الثالث يعنى ادراك خالد مثلا الحادث
بعد غد المتاخر عن الادراك الثانى ان كان انتفاء للادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو مثلا السابق عليه اى على الادراك الثالث الحادث
بعد غد بمرتبة واحدة كان الادراك الثالث الحادث بعد غد انتفاء لانتفاء الادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد السابق عليه اى على الادراك
الثالث الحادث بعد غد بمرتبتين الذى كان هذا الادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو انتفاء له اى لذلك الادراك الاول وهو المبدء كادراك
زيد وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ فيتحقق بالادراك الثالث الحادث بعد غد كادراك خالد الادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد المنتفى
بالثانى الحادث غدا كادراك عمرو فيستلزم الادراك اللاحق الثالث الحادث بعد غد كادراك خالد للادراك السابق المفروض الاول الذى هو مبدء
الادراكات المتعاقبة المستقبلة كادراك زيد وهكذا يستلزم كل ادراك لانتفاء الادراك السابق عليه بمراتب الوتر للادراك الذى يتحقق الادراك
السابق عليه بمراتب الشفع اعنى الادراك الواقع فى مراتب الوتر مثلا يستلزم كل لاحق انتفاء ما يسبق هذا اللاحق بمرتبة واحدة
وهذا اللاحق ثانيه وتحقق ما يسبقه اى هذا اللاحق بمرتبتين وهو اى ما يسبق هذا اللاحق بمرتبتين ثالثه اى ثالث بالنسبة الى ذلك
اللاحق اذا ابتدءت من ذلك اللاحق كما كان ذلك اللاحق ثالثا بالنسبة الى ذلك فاذا ابتدءت منه مثلا ادراك خالد مستلزم لادراك زيد فى
ادراك زيد ثالث بالنسبة الى ادراك خالد وله سبقه على ادراك خالد بمرتبتين لانه سابق على ادراك عمرو وله سبق على ادراك خالد وكذا يستلزم كل لاحق تحقق

قوله تفسير للادراك السابق ١٢ منه

ما یسبق ذلک اللاحق بثلث مراتب وتحقق ما یسبقه ای ما یسبق ہذا اللاحق باربع مراتب ہو ای ہذا السابق خامس له ای خامس ہذا اللاحق
اذا ابتدأت من ذلک اللاحق مثلا اذا کان ادراک بشر انتفاء لادراک بکر وادراک بکر انتفاء لادراک خالد وادراک خالد لادراک عمرو
وادراک عمرو لادراک زید کان ادراک بشر انتفاء انتفاء انتفاء ادراک خالد فادراک خالد یکون سابقا علی ادراک بشر بمرتبتین ویکون واقعا فی
المرتبۃ الثالثۃ بالنسبۃ الیه وادراک عمرو سابق علی ادراک بشر بثلث مراتب وواقع فی المرتبۃ الرابعۃ بالنسبۃ الی ادراک بشر وادراک زید سابق
علی ادراک بشر باربع مراتب وواقع فی المرتبۃ الخامسۃ بالنسبۃ الی ادراک بشر فادراک بشر یکون مستلزما لادراک خالد وادراک زید ویکون
سابقا لادراک بکر وادراک عمرو فاحفظ وبالجملۃ ہکذا کلما تحقق ادراک لزم معدومات الموجودات السابقۃ ووجودات المعدومات السابقۃ
فتحقق کل ادراک یستلزم انتفاء جمیع ما کان موجودا قبله وتحقق جمیع ما کان معدوما قبله فیبقی النفس مدۃ عمرہا فی الانقلابات واعادات
المعدومات وہذا اللازم باطل فکذا الزوال الملزوم له فثبت ان العلم بالحصول دون الزوال انتہی توضیح کلام اللبکنی رحمہ ثم اقول بانه ینطبق
علی ہذا الحاصل کلام المحقق الدوانی رحمہ بلا تکلف لاسیما قوله فیستلزم الادراک الثالث للادراک المفروض الاول ولو کان مراد المحقق الدوانی
رحمہ لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقۃ فی جانب الماضی لما قال فیستلزم الادراک الثالث للادراک المفروض الاول بل
یقول فیستلزم الاول الثالث وقول المحشی المحقق رحمہ فی المنہیۃ اذا لحق الخ وکذا قوله ثم اذا لحق الخ نصان قطعیان علی ان مراد المحقق الدوانی رحمہ لزوم
اعادۃ المعدومات بالقیاس الی الادراکات اللاحقۃ المرتبۃ فی جانب المستقبل ای بسبب لحوق الادراکات المستقبلۃ وانت خبیر بان ظاہر
عبارۃ المحقق الدوانی نص صریح علی ان مراده لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقۃ المرتبۃ فی جانب الماضی وما جعل الفاضل
اللبکنی رحمہ قوله فیستلزم الادراک الثالث للادراک المفروض الاول مؤید العدم کون مراد المحقق الدوانی لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات
السابقۃ ففیه ان المراد من الادراک الثالث والاول فی ذلک القول الثالث والاول بحسب التحقق والرتبۃ دون الذکر وقول المحقق الدوانی
ادراک آخر حاصل قبله وقوله للادراک السابق علیه وقوله ما یسبقه بمرتبتین وہو ثالثه آه ینادی باعلی نداء علی ان مراد المحقق الدوانی رحمہ
لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات الماضیۃ کما لا یخفی علی من له ذہن مستقیم وقلب سلیم وما اختلج فی قلب الفاضل اللبکنی رحمہ من ان
قول المحشی اذا لحق الخ وقوله ثم اذا لحق الخ یدلان علی ان مراد المحقق الدوانی لزوم اعادۃ المعدومات بسبب لحوق الادراکات
المستقبلۃ لا لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات الماضیۃ ففیه ان عبارۃ المحقق الدوانی رحمہ ناطقۃ صراحۃ علی
مراده لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقۃ فبین المحشی رحمہ اولا حاصلها فی الحاشیۃ المنہیۃ ولما کان
یستخرج من تلک العبارۃ حال اعادۃ المعدومات بالقیاس الی الادراکات المرتبۃ فی جانب المستقبل ایضا بالمقایسۃ ففرق
المحشی رحمہ بین ما یستخرج منها بقوله ویفہم منه الخ فلو کانت اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات المستقبلۃ مفہوما من ظاہر
عبارۃ المحقق الدوانی کما فہمه الفاضل اللبکنی لما تغیر المحشی عبارته بقوله ویفہم منه الخ بل یدرج المحشی رحمہ ما فہم ایضا تحت الحاصل فہذا التفنن
قرینۃ قویۃ وشاہد عدل علی ان مراد المحقق الدوانی رحمہ لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات الماضیۃ فتدبر قال المحشی فی الحاشیۃ

المنہیۃ المتعلقۃ علی قوله ثم قال ہذا المحقق الخ حاصل ما ذکره انه یلزم علی ہذا التقدیر تحقق الادرکات المنتفیۃ اعنی الادراکات التی انتفت
بہویاتہا اولا وہو محال اذ ہو اعادۃ المعدومات بہویاتہا ویفہم منه ایضا انه علی ہذا التقدیر اذا لحق بتلک الادراکات ادراکات
آخر یلزم انقلابہا بان یتحقق ما ہو منتف وینتفی ما ہو متحقق ثم اذا لحق بتلک الادراکات ادراکات اخر یلزم انقلابہا کذلک فمدار

کلامه علی لزوم تحقق الادراک المنتفی وایراد نا علی ما بیناه انما یتوجه علیه انتہت مشیرا الی ان فی کلام المحقق الدوانی اشارۃ الی
لزوم اعادۃ المعدومات بہویاتہا قوله فیہا حاصل ما ذکره ای حاصل ما اورده المحقق الدوانی فی شرح الہیاکل استدلالا علی ابطال
کون العلم بالازالۃ قوله فیہا علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر کون کل ادراک عبارۃ عن زوال الادراک السابق وانتفائه قوله فیہا
تحقق الادراکات ای وجود الادراکات المنتفیۃ التی کانت سبقتہا بمراتب الشفع عند تحقق الادراک المتاخر الواقع بالنسبۃ
الی السابق فی مراتب الوتر قوله فیہا اعنی تفسیر الادراکات المنتفیۃ قوله فیہا وہو محال اذ ہو الخ توضیحه ان تحقق الادراکات المنتفیۃ السابقۃ
محال لان ہذا التحقق اعادۃ المعدومات قوله فیہا بہویاتہا ای بتشخصاتہا اعلم ان ما ینتفی ان اخذ من حیث ہو ہو یسمی ماہیۃ وان اخذ بشرط وجوده الخارجی

يسمى حقيقة وان اخذ مع التشخص يسمى هوية هذا هو المشهور وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للماهية والماهية بمعنى ما يقع جوابا عن السؤال بما هو
والهوية بمعنى الوجود الخارجي وبمعنى التشخص ثم اعلم ان مسئلة اعادة المعدوم معركة الآراء وقد اختلف فيها ذوو العقول حتى ان الحكماء وبعض
الكرامية ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قد ابطلوه وقد انكر بعضهم الحشر الجسماني واكثر المتكلمين قد جوزوه فانهم قالوا بالاعادة الجسمانية وحشر
الاجساد وقد اذكر بعض دلائل الفريقين والنقوض الواردة عليها فنقول ان الحكماء قد استدلوا على استحالة اعادة المعدومات بوجوه منها ما
اورده المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية بقوله لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شئ
واحد انتهى وتفصيله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه بان وجد الشئ اولا ثم عدم ثم يوجد فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم اي تخلل العدم بين
الشئ ونفسه محال فكذا الملزوم اي اعادة المعدوم محال ايضا وهو المطلوب ووجه الملازمة ان الموجود سابقا والموجود لاحقا شئ واحد الا ترى
انه لو عاد زيد المعدوم كان زيد الموجود المعاد في الزمان الثاني عين زيد الموجود المبتدأ في الزمان الاول والا لم يكن زيد معادا بعينه
هف فيلزم تخلل العدم وتوسطه بين الشئ ونفسه واما استحالة اللازم اي تخلل العدم بين الشئ ونفسه فلان العدم نسبة وكل نسبة لابد لها من
الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فانتج هذا الشكل الاول ان العدم لابد له من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فاستحال تخلل العدم الذي
هو نسبة من جملة النسب بين الشئ ونفسه فلاجرم يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبل العدم فلا يكون المعاد بعينه هو ذلك الاول وفيه
رد من وجوه الاول انه يجوز اعادة المعدوم ولا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه في الحقيقة لان العدم يكون متخللا بين زماني الوجودين
السابق واللاحق وهما متغايران على انه قد حصل التغاير بين الشيئين المعاد والسابق باعتبار زماني الوجودين وليس التغاير بحسب الذات
ضروريا فهذا التغاير الزماني كاف لدفع لزوم تخلل العدم بين الشئ ونفسه والثاني انا لا نسلم صغرى دليل استحالة اللازم وهو ان العدم نسبة لانه
يجوز ان يكون العدم محمولا كما يكون كذلك في القضية المعدولة المحمول مثلا وفيه ان العدم ههنا سلب الوجود ولو كان محمولا لاقتضى الوجود فان
الايجاب يستدعيه فتدبر والثالث النقض وتقريره انه لو تم ذلك الدليل لما بقي شخص من الاشخاص لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه وهو محال
مع ان بقاء الاشخاص متحقق بلا ريب وفيه ان التخلل عبارة عن قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهذا يلزم على تقدير اعادة المعدوم لان العدم
المتوسط يقطع الاتصال ويقع في الخلال ولا يلزم على تقدير بقاء الشخص بعينه لان زمان البقاء لا يقع في الخلال ولا يقطع الاتصال
فلا يكون زمان البقاء متخللا فتدبر ومنها ان المعاد لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد ذلك المعاد بجميع عوارضه لان الاعادة
بعينه عبارة عن اعادة الشئ بجميع عوارضه ورجوع الشئ بعينه الى حاله الاصلي من دون زيادة ونقصان والوقت
ايضا من عوارض المعاد فيلزم عود الوقت وعوده محال اذ الزمان لا يعود قطعا فان التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات
فكيف يتصور ان يعود الزمان المتقدم فيبطل اعادة الشئ بعينه وفيه ان اللازم على تقدير اعادة المعدوم بعينه انما هو
اعادة عوارضه المشخصة لا اعادة العوارض مطلقا والوقت ليس من العوارض المشخصة فلا يكون اعادة الوقت لازما
لاعادة الشئ بعينه اما ان الوقت ليس من العوارض المشخصة فبيانه لو كان الوقت من العوارض المشخصة للشئ لكان
عمرو الموجود في الخارج في هذا الزمان مغايرا لعمرو الموجود فيما قبل هذا الزمان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبتبدل
الشئ بتبدل المشخصات واما بطلان اللازم فلانه من الضروريات ان عمرا الموجود في هذا الزمان هو بعينه الموجود
قبل هذا الزمان بحسب الامر الذي يعتبر في وجوده في الخارج ومن انكره ففيه شائبة من حمق ابن هبنقة وقد روي ان
بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا كان قائلا بان الوقت من العوارض المشخصة وبان الموجود في هذا الزمان
غير الموجود قبله وقد وقع هذا البحث يوما بين بهمنيار وشيخه في هذا الباب فقال الشيخ لتلميذه بهمنيار ان كان الامر على ما تزعم
من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول لاني الآن غير من كان يباحثك وانت ايضا الآن
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وسكت وتحير ورجع الى الحق فاعترف بان الوقت ليس من العوارض المشخصة وقد حكي
ايضا ان بهمنيار قد كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال له الشيخ كيف تجعل تلك المسائل مسموعة مني مع انك
تجوز تبدل الذات فان قلت قد كان يمكن للتلميذ ان يقول من الشيخ ان الوقت من العوارض المشخصة ولا يلزم من

كون الوقت من العوارض المشخصة ان يتبدل الشخص بتبدله لان العوارض المشخصة عبارة عن مميزات الشخص ومميزات الشخص على ضربين احدهما ما يتبدل الشخص بتبدله وثانيهما ما لا يتبدل الشخص بتبدله فيجوز ان يكون الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على ضرب الثاني فنقول الشيخ ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول الخصم فلم سكت التلميذ ولم اقر بان الوقت ليس من العوارض المشخصة قلت ان الشيخ وتلميذه بهمينار كليهما قائلان بان العوارض المشخصة ليست الا العوارض التي يتبدل الشخص بتبدلها وليس للعوارض المشخصة عندهما ضربان وليست العوارض المشخصة عندهما عبارة عن مميزات الشخص مطلقا فلا يمكن لبهمينار القول بان الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على الضرب الثاني وهذا هو وجه السكوت والتحير والرجوع الى الحق فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا ان المعدوم اعيد ولا شبهة في ان الله تعالى يقدر على ان يوجد مثل ذلك المعدوم ابتداءً ومستانفا ولا استحالة في فرض المثل موجودا مع ذلك المعاد فلنفرض ذلك المثل ايضا وحين هذا الفرض لا يتميز المعاد عن المثل المستانف ولزم الاثنينية بدون التمايز ولا شبهة في ان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف ولزوم الاثنينية بدون التمايز محال بداهة والمستلزم للمحال لا يكون الا محالا فيكون اعادة المعدوم بعينه محالا وهذا هو المقصود والمدعى وفيه على ما قيل انه يجوز اعادة المعدوم وعدم التمايز بين المعاد والمستانف ممنوع لم لا يجوز ان يتمايز المعاد والمستانف بالعوارض المشخصة وان كانا متحدين في الماهية فلا يلزم الاثنينية بدون التمايز فلا يلزم الاستحالة فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه ويقال ان المعاد هو الاول يلزم تميز المعدوم حين العدم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم على المعاد بانه هو الاول يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم حال كونه معدوما بصحة العود واتصاف ذلك المعدوم بصحة العود يقتضي امتياز ذلك المعدوم عن غيره وبطلان اللازم لا يخفى على احد وفيه انا لا نسلم ان الحكم المذكور يستدعي تميز المعدوم حال العدم في الخارج بل انما يستدعي مطلق تميزه ومطلق التميز حاصل باعتبار وجوده في الذهن وهذا كاف في الحكم المذكور والمتكلمون قد استدلوا على ان اعادة المعدوم جائزة بوجوه منها ان الوجود شيء واحد في حد ذاته ولا يكون بين الوجود اختلاف في الحقيقة بحسب الابتداء والاعادة بل يكون بين الوجود الذي هو في الابتداء وبين الوجود الذي هو في الاعادة اختلاف بحسب الاضافة والنسبة الى الامر الذي هو خارج عن ماهية الوجود وهو الزمان فالوجود بحسب الابتداء والوجود بحسب الاعادة مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اي لو كان الوجود ممكنا بحسب الذات في الابتداء يكون ممكنا بحسب الذات في الاعادة ولو كان الوجود في الابتداء واجبا بالذات لكان الوجود في الاعادة ايضا واجبا بالذات ولو كان الوجود في الابتداء ممتنعا بالذات لكان في الاعادة ايضا ممتنعا بالذات فلو لم يجز اعادة المعدوم بعينه فلا يكون صورته الا ان يكون وجود الشيء الواحد ممكنا بالذات في زمان الابتداء مثلا ممتنعا بالذات في زمان الاعادة مثلا وح يجوز ان ينقلب احدى المواد الثلث التي هي الوجوب والامكان والامتناع وهو الامكان الى الاخرى وهو الامتناع وهذا الانقلاب محال وما يستلزم المحال محال ايضا قطعا فظهر ان كون وجود الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر ايضا باطل بل كلما يكون وجود الشيء ممكنا بالذات في زمان فلا جرم يكون وجود ذلك الشيء ممكنا بالذات في جميع الازمنة فح يجوز وجود هذا الشيء بعينه ممكنا بعد الزوال ايضا وليس هذا الا اعادة المعدوم فقد صار اعادة المعدوم جائزة وانما قلنا ان انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى باطل بوجهين احدهما انه مخالف للعقل السليم اذ ما هو مقتضى ذات الشيء من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عن ذاته فلا يتصور عند العقل ان يكون مقتضى ذات الشيء في زمان امكانه بالذات او وجوبه بالذات وفي زمان آخر عدمه بالذات وثانيهما انه على تقدير جواز هذا الانقلاب يلزم ان يكون الحوادث غنية عن المحدث الواجب لانه للخصم ح ان يقول انه يجوز ان يكون الحوادث كلها في زمان عدمها ممتنعة بالذات وتكون في زمان وجودها واجبة بالذات ولا ريب في ان الممتنع بالذات والواجب بالذات كليهما غنيان عن المحدث الواجب الموجد فيكون الحوادث كلها غنية عن الواجب تعالى شانه وهو محال لانه ينسد باب اثبات الواجب ومن ههنا لا يختلج في قلبك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم فيجوز ان يكون الاعم ممكنا والخاص ممتنعا اذ لا يلزم من امكان العام امكان الخاص فتدبر وما قال الفاضل السيالكوتي من ان صيرورة الممكن بالذات ممتنعا وواجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه يدور رحى الايجاد والتكوين انتهى لعله ناش من غفلته لان المستدل لا يقول ان صيرورة الممكن

بالذات ممتنعا او واجبا بالغير من قبيل انقلاب المواد حتى يرد عليه ما قال بل المستدل يقول ان صيرورة الممكن بالذات واجبا بالذات او ممتنعا بالذات من قبيل الانقلاب ولا شبهة فيه لا يقال انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر واقع فكيف يكون الانقلاب باطلا لانا نقول انقلاب احدى الحقائق كالعناصر الاربع الى الاخرى ببطلان حقيقة المنقلب جائز ليس بباطل فاما انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى ليس بجائز وفيما نحن فيه يلزم هذا الانقلاب لان انقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات او الواجب بالذات او بالعكس عبارة عن بقاء ذات الممكن بالذات وصيرورته ممتنعا بالذات او واجبا بالذات وكذا الحال في العكس بخلاف انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر فان الماء مثلا انما تكون هواء في الثياب المبلولة المطروحة في ظل الشمس اذا لم يكن حقيقة الماء باقية فتدبر وفي هذا الاستدلال خدشة من منع كون الوجود امرا واحدا والوحدة العمومية التي بحسبها يسمى الوجود واحدا لا يفيد ان يكون الوجود الثاني عين الوجود الاول وانما يفيد كون الوجود الثاني ايضا نوع الوجود وان تغايرت الافراد بالشخصية او النوعية فتدبر ومنها ما اورده جد جدي امام المحققين كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم بقوله الشريف انت خبير انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء العدم عليه فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرء عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء العدم الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك آخر سابق عليه فما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطارئ غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى ولما كان هذا الكلام الشريف محتاجا الى الشرح فاشرحه قوله قدس سره انت خبير الخ هذا دليل على ان اعادة المعدوم متحقق بالفعل بلا ريب قوله قدس سره انا اذا فرضنا الخ فان قلت ان هذا المفروض اعني عدم زيد يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا وهو اعادة المعدوم قلت هذا المفروض ليس بمحال لان كل حادث زماني يكون معدوما اولا قوله قدس سره ثم وجد فح يعدم العدم السابق وينتفي قوله قدس سره فكان الصادق اولا اي حين كون زيد معدوما بالعدم السابق قوله قدس سره فههنا اي فقد تحقق في قولنا زيد ليس بلا معدوم اعدام ثلث قوله قدس سره من لفظ المعدوم وفي بعض النسخ من كلمة المعدوم قوله قدس سره فههنا انتفاء الخ اي في قولنا زيد ليس بلا معدوم قد تحقق انتفاء انتفاء العدم السابق اي عدم عدم العدم السابق فقد عاد ح العدم السابق وهل هذا الا اعادة المعدوم بعينه وهو العدم السابق ولما كان للمتوهم ان يتوهم انه يجوز ان لا يكون العدم السابق الذي هو قبل الوجود متعينا ومتشخصا فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه ومشخصه عند طريان العدم اللاحق وليس المحال الا هذا دفعه قدس سره بقوله والعدم الثالث الخ وتقرير الدفع ظاهر وانما عبر قدس سره عن العدم السابق بالعدم الثالث لانه ثالث اي واقع في المرتبة الثالثة اذا ابتدأ من العدم الطارئ اللاحق قوله قدس سره وان اعتذر الخ اي عن دليل تحقق اعادة المعدوم وحاصل الاعتذار ان كون اعادة المعدوم محالا مختص بصورة الوجود اي يستحيل اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم السابق المعدوم وهو ليس بمحال اصلا اذ العدم السابق يرتفع قطعا بلحوق الوجود ثم اذا ارتفع الوجود يعود العدم السابق لا محالة ويصير عدما لاحقا قوله قدس سره فجوابه الخ جزاء لقوله قدس سره وان اعتذر وحاصل الجواب ان هذا العذر مشترك لان الادراك لو كان عبارة عن انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الثالث كادراك زيد يستلزم الادراك الاول المنتفي كادراك خالد وهذا الادراك السابق عبارة عن العدم والانتفاء والزوال فلا يلزم حين ادراك زيد الا اعادة العدم المعدوم دون اعادة الوجود المعدوم فلا يلزم الاستحالة على قولكم وان اختلج في صدرك ان اللازم في صورة الدليل اي اعادة عدم زيد انما هو اعادة العدم المحض لعدم الموصوف فيها والمتحقق في صورة الادراكات التي كلامنا فيها اعادة العدم الثابت اذ الادراك عدم ثابت لوجود الموصوف فيه وهو النفس وليس عدما محضا واعادة العدم

الثابت يستلزم اعادة قيد الثبوت وهو عين الوجود فيلزم اعادة الوجود المعدوم فلزم الاستحالة ولعل الحكماء قد جوزوا اعادة العدم المحض منعوا
اعادة الوجود والثبوت للمعدوم فانحصر بوجهين الاول ما قال المحقق البهاري من ان الحكماء القائلين باستحالة اعادة المعدوم قد اوردوا ادلة
عليه فتلك الدلائل لو تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المحض المعدوم ايضاً كما تدل على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير بان يقال
في الدليل الاول المذكور ان تخلل الوجود بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين المتغايرين فيكون العدم بعد الوجود مغايراً للعدم
الذي هو قبل الوجود فلا يكون المعاد بعينه هو الاول فاستحال اعادة العدم المعدوم وهكذا وبالجملة تلك الدلائل تدل على استحالة اعادة
المعدوم مطلقاً سواء كانت اعادة العدم المحض المعدوم او اعادة الوجود المعدوم فالفرق بينهما دعوى بلا دليل اذ وجوه استحالة اعادة المعدوم
مشتركة وفيه ما افاده بحر العلوم رح وتوضيحه انه فرق بين اعادة الوجود المعدوم بعد العدم واعادة العدم المعدوم بعد الوجود ولانم ان وجوه
استحالة اعادة المعدوم مشتركة اذ تلك الوجوه لا تجري في اعادة العدم المعدوم مطلقاً سواء كان العدم عدماً محضاً او عدماً ثابتاً لان
العدم عبارة عن سلب الذات وليست الاعدام اشياء متميزة بالذات اصلاً بل هي متميزة بالعرض بحسب الملكات المضافة اليها فلا
يطلب التميز بين عدم معاد وعدم سابق لان العدمين متحدان نعم اذا لوحظ زماناً وقوع العدمين يحكم بان احدهما سابق والآخر لاحق لان
هناك عدمين متمايزين احدهما في الزمان السابق والآخر في الزمان اللاحق حتى يطلب ما هو الامر المشترك بينهما ويطلب التميز بينهما فيكون
اعادة العدم المعدوم جائزة بخلاف الموجود فانه اذا انتفى انتفى ذاته بالكلية ثم لو عاد يتحقق ذاته فيطلب التميز بين المبدء والمعاد ضرورة
ان الاثنينية لا يتصور بدون الامتياز وفي صورة الاعادة ليس امر به يمتاز السابق عن المعاد فلم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الوجود فيكون
اعادة الوجود المعدوم محالاً فتدبر والثاني انه لا يلزم من كون الادراكات اعداماً ثابتة ان يكون لها ذوات في انفسها فانما الذات هو الذي
سلب عنه تلك الادراكات اعني النفس فيحكم العقل بان العدم الثابت اعني الادراك كان ثابتاً او لا لكن لذات ثم انتفى عنها ثم عاد هذا الثبوت
بسبب كون الذات المسلوب عنها مستمرة فح لا تمايز بين هذين العدمين الثابتين في ذاتيهما كما لا يكون التمايز بين العدمين المحضين فليس الاعادة
بهذا النحو محالاً ايضاً وليس الاستحالة الا في عود الامر الذي له ذات في حد نفسه فتدبر ورد قال بحر العلوم رح توجيه لزوم الاعادة المستحيلة في
الادراكات على تقدير كونها بالزوال بوجهين الاول ان كلام المحقق الدواني على ما ادعاه او لا يدل على الانتهاء الى الادراك الوجودي
ولا شك في ان الوجودي يكون له ذات فاذا كان انتفاء هذا الادراك الوجودي ادراكاً ثم لحق بهذا الادراك ادراك آخر كان هذا الادراك
الآخر انتفاء والانتفاء الادراك الوجودي فيلزم عود الادراك الوجودي وهو مما له ذات فيلزم الاعادة المستحيلة ويمكن ان
يقال ان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة في حيز الخفاء فتدبر والثاني ان ما يجوز في الاعدام
هو الاعادة مرة بان زال عدم شئ بوجوده ثم زال الوجود فعاد العدم السابق واما اعادة الاعدام مراراً فمستحيلة وغير جائزة
وفي اعادة الادراكات يلزم الاعادة مراراً كثيرة فيكون محالاً قطعاً واما بيان ان اعادة الاعدام مراراً مستحيلة فهو انه لو جاز الاعادة
في الاعدام مراراً كثيرة فيلزم ان يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهذا اللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان انتفاء العدم اللاحق انما يكون بالوجود والا لزم ارتفاع النقيضين فح يلزم اعادة الوجود المعدوم بالعدم اللاحق
وهو محال والمستلزم للمحال محال فاللازم باطل لا شبهة فيه ولا يذهب عليك ان استحالة اعادة الاعدام مراراً لا تتم الا اذا كانت
تلك الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم من تلك الاعدام عدماً للعدم كما في الادراكات فلا استحالة في اعادة الاعدام مراراً
لانه لا يلزم ههنا اعادة الوجود المعدوم فتدبر قوله قدس سره وان اعتذر اي عن الدليل المذكور وحاصل هذا الاعتذار ان عدم زيد
ثم وجوده ثم عدمه ليس اعادة المعدوم بعينه لان العدم الطاري اللاحق ليس عين العدم السابق المعدوم بل غيره لان زماني العدم
الاول السابق المعدوم والعدم الطاري اللاحق متغايران جزماً فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه قوله قدس سره قلنا جزاء
لقوله ان اعتذر وقوله قدس سره اي الواقع الخ تفسير للادراك السابق وحاصل هذا القول ان هذا العذر مشترك
لان ما تقول في عدم زيد مثلاً يقال في صورة اعادة الادراك السابق التي نتكلم فيها لان الادراك السابق كادراك
خالد عبارة عن العدم فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق كادراك زيد يكون هذا المعاد

غیر الاول السابق المعدوم لان اختلاف زمانی السابق والمعاد موجود فلا یلزم اعادة المعدوم بعینہ ہہنا ایضا قولہ فیہا ویفہم منہ ای ماذکرہ المحقق الدوانی رح
قولہ فیہا علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر کون الادراک عبارة عن زوال ادراک آخر حاصل قبلہ قولہ فیہا اذا لحق ای فی زمان الاستقبال کما یدل علیہ
لفظ اللحوق قولہ فیہا بتلک الادراکات ای بالادراکات الحاصلۃ لنا قولہ فیہا یلزم انقلابہا ای یلزم انقلاب الادراکات الحاصلۃ لنا لان الادراک
الاول منہا علی ما مر ادراک خالد مثلا والادراک الثانی الذی ہو زوال لہ ادراک عمرو والادراک الثالث الذی ہو زوال لہ ادراک زید فعند تحقق ادراک
زید تحقق ادراک خالد وینتفی ادراک عمرو فاذا لحق بہذہ الادراکات الحاصلۃ ادراک آخر کادراک بشر وہو یکون زوال الادراک زید فیتحقق ادراک عمرو وینتفی
ادراک زید وادراک خالد فیتحقق ما ہو منتف وینتفی ما ہو متحقق ثم اذا لحق بہذہ الادراکات ادراک آخر کادراک بکر ویکون ہذا الادراک زوال ادراک
بشر فیلزم الانقلاب ایضا بان یتحقق ما ہو منتف وینتفی ما ہو متحقق وہکذا یلزم انقلاب الادراکات من التحقق الی الانتفاء ومن الانتفاء الی التحقق قولہ فیہا وظ
کلامہ ای مآل کلام المحقق الدوانی لیس الا علی لزوم تحقق الادراک المنتفی لا علی لزوم انقلاب الادراکات لان المحقق الدوانی قال ثم انتفاء انتفاء
الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیتحقق الادراک المنتفی وہذا القول یدل دلالۃ صریحۃ علی ان مرادہ لزوم تحقق الادراک المنتفی لا غیر کما
ہو الظاہر علی من لہ ادنی مسکۃ قولہ فیہا وایرادنا الخ حاصلہ ان ایرادنا علی ما قال المحقق الدوانی الذی سیاتی بقولنا اقول قد عرفت
الخ لا یتوجہ الا علی لزوم تحقق الادراک المنتفی لا علی لزوم انقلاب الادراکات لان حاصل ذلک الایراد علی ما سیجیء ہو منع استلزام انتفاء انتفاء
الشیء لتحقق ذلک الشیء قولہ اقول قد عرفت الخ اعلم ان مآل کلام المحقق الدوانی رح علی لزوم تحقق الادراک المنتفی باستلزام انتفاء انتفاء الشیء تحقق
ذلک الشیء الزائل لبطلان ارتفاع النقیضین ولما کان ہذا اللزوم غیر ثابت عند المحشی فشرع فی رد ما قال المحقق الدوانی رح بالمنع علی قولہ انتفاء انتفاء
الشیء یستلزم تحققہ بانا لا نسلم ان انتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء وبین فی توضیح المنع مقدمۃ وتوضیحہا انک قد عرفت سابقا فی جواب
الاعتراض المصدر بقولہ لا یقال الخ ان الادراک لو کان عبارة عن الانتفاء والزوال لا یکون عبارة عن الانتفاء المحض الذی ہو نقیض الایجاب
علی طریق السلب البسیط الذی لا یصلح ان یکون صفۃ للمدرک کما فی زید لیس بقائم بل یکون عبارة عن الانتفاء الثابت للمدرک علی طریق الایجاب
العدولی الذی ہو السلب الثابت للموضوع کما فی زید لا قائم قولہ لان الادراک الخ ہذا دلیل علی المقدمۃ المذکورة وہو ان الادراک سلب ثابت
علی تقدیر کونہ سلبا وتوضیحہ ان الادراک صفۃ انضمامیۃ قائمۃ بالمدرک الموجود وذلک المدرک ہو الموصوف وقیام الشیء بالشیء ہو ثبوتہ لہ
فیکون الادراک ثابتا للمدرک والسلب البسیط من حیث انہ سلب بسیط لا یکون صفۃ انضمامیۃ لشیء قائمۃ بہ لانہ لو کان السلب البسیط صفۃ
قائمۃ بالشیء لکان ثابتا لذلک الشیء فلم یبق السلب البسیط سلبا بسیطا بل صار ذلک السلب ثابتا ہذا خلف فثبت ان شیئا من
افراد السلب البسیط لا یکون صفۃ لشیء والادراک صفۃ فقد ظہر من ہذا ان الادراک علی تقدیر کونہ انتفاء لا یکون سلبا بسیطا محضا
بل سلبا ثابتا عدولیا فیکون کل ادراک فی قوة الموجبۃ المعدولۃ وحکمہا ولا یکون معدولۃ حقیقۃ اذ الکلام فی الادراکات ولا ریب فی
ان الادراکات مفہومات مفردة لیست قضایا بالفعل الا انہ یمکن ارجاع ہذہ الادراکات الی القضایا فکان ہذہ الادراکات قضایا معدولۃ
بالقوة القریبۃ من الفعل قولہ والانتفاء الثانی الخ شرع المحشی رح فی تفصیل الرد بعد تمہید المقدمۃ المذکورة وتوضیحہ ان الانتفاء الثانی ذکرا
فی انتفاء انتفاء الشیء کادراک عمرو مثلا علی ہذا التقدیر المعہود ای علی تقدیر ان یکون کل ادراک عبارة عن انتفاء الادراک السابق علیہ لا یکون الا
ادراکا وانتفاء ثابتا والانتفاء اللاحق الثالث کادراک زید انتفاء ذلک انتفاء انتفاء الشیء الزائل لا یکون معناہ الا الانتفاء الانتفاء
الثابت للشیء الزائل لا الانتفاء الانتفاء البسیط للشیء الزائل ولا ریب فی انہ ای انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل لا یستلزم تحقق
الشیء الزائل الذی ہو فی قوة الموجبۃ المحصلۃ بل انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل اعم من تحقق الشیء الزائل الذی ہو فی
قوة الموجبۃ المحصلۃ ومن محض انتفاء ذلک الشیء الزائل الذی ہو فی قوة السلب البسیط فلا یلزم من انتفاء انتفاء الشیء تحقق الشیء
الزائل کادراک خالد فبطل ما قال المحقق الدوانی رح قولہ لا صح یکون الخ ہذا دلیل علی ان انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل
لا یستلزم تحقق ذلک الشیء الزائل بل ہو اعم من ہذا التحقق وتوضیحہ ان انتفاء انتفاء الشیء الزائل رح ای حین کون الانتفاء
الثانی فی انتفاء انتفاء الشیء انتفاء ثابتا یکون فی قوة السالبۃ المعدولۃ المحمول وفی حکمہا فی ان النفی ہہنا وارد علی النفی الثابت کما یکون النفی
واردا علی النفی الثابت فی السالبۃ المعدولۃ المحمول ولا یکون انتفاء الانتفاء الثابت للشیء سالبۃ معدولۃ حقیقۃ لما مر من ان الکلام

سطر متعلقہ
بالانتفاء لا بالایجاب
لان
الانتفاء
سطر
یجب
الشیء
الزایل
لانہا ہو
متعلق بہ
کذا فی
سطر ٢
صفحہ
تحقیق
سطر ٣
صفحہ
تحقیق
١٢ منہ

فی المفہومات المفردۃ لکنہ یمکن ان یرجع تلک المفہومات المفردۃ ای الادراکات الی القضایا فعند الادراک الاول کادراک خالد مثلا یصدق النفس مدرکۃ بادراک خالد وہذہ موجبۃ محصلۃ وعند الادراک الثانی کادراک عمرو یصدق النفس لا مدرکۃ بادراک خالد لان ہذا الادراک الثانی انتفاء ثابت للادراک الاول وہذہ القضیۃ موجبۃ معدولۃ المحمول وعند الادراک الثالث کادراک زید یصدق النفس لیست بلا مدرکۃ بادراک خالد وہذہ القضیۃ سالبۃ معدولۃ المحمول فقد ثبت ان انتفاء الانتفاء الثابت للشئ فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ المحمول والسالبۃ المعدولۃ المحمول اعم من الموجبۃ المحصلۃ والسالبۃ البسیطۃ لان السالبۃ المعدولۃ المحمول عبارۃ عن سلب ثبوت العدم الذی یکون فی الموجبۃ المعدولۃ وہذا السلب اعم من الموجبۃ المحصلۃ المحمول التی یحکم فیہا بثبوت المحمول للموضوع ومن السالبۃ البسیطۃ التی یحکم فیہا بسلب المحمول عن الموضوع کما یقال زید لیس بلا قاعد بمعنی ان عدم القعود لیس بثابت لزید ولہ صورتان احدہما ان یکون زید موجودا وثبت لہ القعود فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید بل القعود ثابت لہ فیقال زید قاعد وہذہ موجبۃ محصلۃ ولا یصدق ح سالبۃ بسیطۃ وثانیتہما ان یکون زید معدوما فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید لان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء کان ثبوت العدم او الوجود یقتضی ثبوت المثبت لہ وہو معدوم کما فرضنا فلا یثبت لہ شئ من القعود وعدم القعود فح یقال زید لیس بقاعد وہذہ ہی السالبۃ البسیطۃ التی فیہا السلب البسیط ومحض الانتفاء ولا یصدق ح الموجبۃ المحصلۃ فکذا انتفاء الانتفاء الثابت للشئ لما کان الانتفاء الثابت فیہ مقیدا یکون لہ وجہان الاول ان یکون انتفاء للقید وہو الثبوت فقط فیبقی السلب المحض والانتفاء البحت فیصدق السالبۃ البسیطۃ اعنی النفس لیست مدرکۃ بادراک خالد والثانی ان یکون انتفاء للانتفاء المحض فیلزم التحقق ویصدق الموجبۃ المحصلۃ اعنی ان النفس مدرکۃ بادراک خالد ضرورۃ ان ارتفاع النقیضین محال فلا یستلزم انتفاء الانتفاء الثابت للشئ لتحقق ذلک الشئ بل یکون ہذا الانتفاء اعم منہ فبطل ما زعمہ المحقق الدوانی لجواز ان یتحقق ہذا الانتفاء فی ضمن السلب البسیط ومحض الانتفاء دون الایجاب المحصل فلا یلزم ح تحقق ذلک الشئ الزائل الذی ہو فی قوۃ الموجبۃ المحصلۃ ثم اعلم انہ یرد علی ہذا الرد ایرادان الایراد الاول ما اوردہ بعض الاعاظم رہ وہو منع قولہ لانہ ح یکون فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ المحمول وتحریرہ انا لا نم ان انتفاء انتفاء الشئ فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ لان الانتفاء الثانی کما ہو انتفاء ثابت لکونہ ادراکا کذلک یکون الانتفاء الثالث الاخر الطاریٔ انتفاء ثابتا لان الانتفاء الثالث ایضا ادراک وصفۃ للمدرک فلا بد لہ من نحو من الثبوت فح یکون معنی انتفاء انتفاء الشئ الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشئ فکل مرتبۃ فی قوۃ الموجبۃ المعدولۃ المحمول ولیس مرتبۃ من المراتب فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ والسر ان السلب فی السالبۃ المعدولۃ لا بد وان یکون انتفاء محضا وہہنا لیس فی مرتبۃ انتفاء محض بل فی کل مرتبۃ انتفاء ثابت فلا یصدق سالبۃ معدولۃ اصلا بل یصدق فی المرتبۃ الثالثۃ النفس لا لا مدرکۃ بادراک خالد وہذہ موجبۃ معدولۃ المحمول محمولہا سلب السلب الثابت وہذہ القضیۃ تلازم الموجبۃ المحصلۃ وہو قولنا ان النفس مدرکۃ بادراک خالد الا تری ان زیدا لا لا کاتب یلازم زید کاتب فلا یتم الرد فتدبر والایراد الثانی ما اوردہ احسن المحققین قدس اللہ سرہ علی قولہ والسالبۃ المعدولۃ اعم الخ وہذا الایراد بعد تسلیم ان انتفاء انتفاء الشئ فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ وتوضیحہ ان السالبۃ البسیطۃ نحو زید لیس بقاعد والموجبۃ المعدولۃ نحو زید لا قاعد متساویتان ومتلازمتان عند وجود الموضوع ونقیضا المتساویین یکونان متساویین بلا شبہۃ فالسالبۃ المعدولۃ المحمول والموجبۃ المحصلۃ وان کان بینہما عموم وخصوص لکن تکونان متلازمتین عند وجود الموضوع کما فی قولنا زید لیس بلا قاعد اذا کان زید موجودا یصدق زید قاعد بلا شبہۃ والموضوع ہہنا للادراکات النفس الناطقۃ وہو موجود فح لا یکون ما فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ اعنی انتفاء انتفاء الشئ اعم مما فی قوۃ الموجبۃ المحصلۃ اعنی تحقق ذلک الشئ فما قالہ المحقق الدوانی من ان انتفاء انتفاء الشئ یستلزم تحقق الشئ الذی ہو فی قوۃ الموجبۃ المحصلۃ یکون تاما وقد اجیب عنہ بوجہین الوجہ الاول انا لا نم ان موضوع الانتفاء والزوال ہہنا ہو النفس الناطقۃ لان موضوع الانتفاء والزوال ما یوجد فیہ الانتفاء والزوال وما یوجد فیہ الانتفاء والزوال ہو الشئ الزائل ای الادراک الزائل فموضوع الانتفاء ہو الشئ الزائل وہو معدوم فلا یکون الموضوع موجودا فیہ ان الزوال وان کان منسوبا بالذات الی الادراک الزائل الا انہ منسوب الی محلہ ایضا وہی النفس الناطقۃ من قبیل وصف الشئ بحال متعلقہ الا تری ان السواد اذا زال عن الجسم فزوال ذلک السواد وصف لہ بالذات فیقال السواد زائل عن الجسم الا ان زوالہ صفۃ

للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا بزوال السواد فكذا الادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك يقال الادراك قد زال ويقال ايضا ان النفس قد زال ادراكه الاول وسلب بالجملة المراد بالموصوف اعم من ان يكون بالذات او بحال المتعلق فالنفس ايضا موضوع وموصوف بحال المتعلق وهو موجود فثبت وجود الموضوع وان شئت التفصيل فتذكر ما قد سبق والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري رحمه وتوضيحه انا لا نم التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لان العدم المحض الذي هو في السالبة البسيطة مغاير للعدم الثابت الذي هو في الموجبة المعدولة بحسب المفهوم كما هو الظاهر وبحسب الحكم ايضا والشاهد عليه ان العدم الثابت صار ادراكا دون العدم المحض فانه لا يكون ادراكا وح يجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة كلها منتفية معدومة عن النفس رأسا الا الادراك الاخير والى انتفاء تلك الادراكات السابقة بانتفاء الثبوت فقط فيبقى الاعدام المحضة فيصدق السالبة البسيطة حينئذ ولا يلزم ان يصير العدم المحض عدما ثابتا حتى يصدق الموجبة المعدولة ايضا واذا بطل التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فلا نسلم التلازم بين نقيضيهما اعني الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع حتى يتفرع عليه تلازم ما في قوتيهما وانت تعلم ما في هذا الوجه من وجوه الاختلال الخلل الاول ما افاده بحر العلوم رحمه وتوضيحه ان منع تساوي السالبة المعدولة والموجبة المحصلة وتلازمهما مع وجود الموضوع خروج عن القانون والفطرة الانسانية لانه من الضروريات ان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة لا يكون الا بصدق السالبة المعدولة في ضمن السلب المحض وهذا لا يتصور الا اذا كان الموضوع معدوما فيصدق ح ان العدم ليس ثابتا له لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان عدما او وجودا يقتضي وجود المثبت له واما اذا كان الموضوع موجودا في نفس الامر وهو ههنا النفس الناطقة فلم يكن احدهما مفارقا عن الآخر بل يكون كلاهما متلازمين وقد سلب عنه ثبوت السلب اي لا ينتزع السلب عنه فح لا يخلو في نفس الامر اما ان يصلح الموضوع لان ينتزع الوجود اي مسلوب السلب عنه اولا والثاني بط قطعا لانه من الضروريات ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح انتزاع السلب المحمول عنه فلا بد من ان يكون بحيث يصح انتزاع الوجود اي مسلوب السلب عنه كما انه لا يصح في قولنا زيد لا انسان انتزاع هذا السلب عن زيد فلا جرم يصح انتزاع مسلوب هذا السلب اعني الانسان عن زيد والا لارتفع النقيضان عن موضوع موجود وهو محال فتقرر الشق الاول فثبت المحمول للموضوع وهذا هو مفهوم الموجبة المحصلة فقد تلازمتا فانكار التلازم ليس الا مكابرة بحتة لا يصغى اليها والخلل الثاني ما اورده بعض الفضلاء رحمه من انه ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا حتى يتم ما قال المحقق البهاري رحمه وفيه انه ما ذا اراد بقوله ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا ان اراد انه ليس المفروض ذلك عند المحقق البهاري رحمه فهو بط لان المحقق البهاري رحمه قد فرض ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا وان اراد انه ليس ذلك مفروضا عند المحشي اي السيد الزاهد فكذلك ايضا مم لان هذا الفرض يفهم من كلام المحشي ايضا وان كان المفروض ليس بصحيح فانه قال المحشي في بيان النظر المصدر بقوله اقول فيه نظر الخ بل اعدام الادراكات الغير المتناهية الخ وقال في بيان جواب لا يقال الخ واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراكات السابقة عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة الخ فتدبر والخلل الثالث ان بناء الكلام ههنا على ما هو المثبت المقرر عند المحققين من ان الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمتان عند وجود الموضوع فمنع التساوي والتلازم كما صدر عن المحقق البهاري لا يضرنا فتدبر فان قلت لما كان المقرر عند المحققين التلازم بينهما عند وجود الموضوع فلم اجتر المحشي على عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة قلت لعله اجتر عليه زاعما ان الموضوع وان كان هو النفس الا انه ليس بموجود ههنا لان موصوف الادراكات السابقة على الادراك اللاحق الطاري الاخير ليس الا اشخاص النفس التي ليس تشخصها الا بالازمنة التي يوجد في تلك الازمنة تلك الادراكات السابقة وقد ذهب جماعة من المحصلين الى ان الزمان من المشخصات حتى ان بكر الموجود في الامس مغاير لبكر الموجود في اليوم مثلا فبناء على هذا لما وجد الادراك اللاحق الطاري الاخير فقد عدم ازمنة الادراكات السابقة وقد كان تشخص اشخاص النفس بسبب تلك الازمنة فعدمت تلك الاشخاص فليس موصوف تلك الادراكات السابقة وموضوعها حينئذ موجودا فلا شبهة في عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة ح ولا يخفى عليك ما فيه فان الزمان ليس من المشخصات على ما قد مر نبذ من هذا المبحث

علامه مولانا نعمت حبیبی ۱۲ منه

مولانا عبد العلی قدس سره ۱۲ منه

السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ۱۲ منه

المولوی غلام نبی ۱۲ منه

قوله ثم اقول الخ يعني بعد رد ما قال المحقق الدواني رح في ابطال كون العلم عبارة عن زوال الادراك السابق اقول من عند نفسه دليلا آخر على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه وهذا الدليل امر تحقيقي لا يرد عليه ما يرد على بعض المحققين رح قوله يلزم على هذا التقدير الخ اعلم اولا ان المراد بالزمان السابق الزمان الماضي وهو زمان جميع الادراكات التي تكون حاصلة قبل الادراك الآخر الطاري اي اللاحق الحاصل في الحال والمراد بالزمان اللاحق الزمان الحال وثانيا ان توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى المذكور زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي في الزمان الحال سواء كان حدوثها في الزمان اللاحق او في الزمان السابق اي لا يكون الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فما بينه المحشي رح بقوله اذ على ذلك التقدير الخ حاصله انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال وان كانت حادثة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراك آخر من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي لان كل واحد من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء للادراك السابق عليه فلا يوجد في الزمان اللاحق اي الحال ادراك لا يكون انتفاء لسابقه لانه يبطل كون كل ادراك انتفاء لسابقه فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلك الادراكات الحاصلة الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك في الزمان السابق فان كان الامر على العكس ايضا اي يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي ادراك من الادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فيكون الادراكات اللاحقة باجمعها مقابلة بجميع الادراكات السابقة فيلزم مساواة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي والادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال وان لم ينعكس الامر بان يكون بازاء كل من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ولا يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ادراك من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال فيكون الادراكات اللاحقة باجمعها بازاء بعض من الادراكات السابقة فيلزم زيادة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي على الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال واما وجه بطلان اللازم فبينه المحشي رح بقوله مع ان تزايد العلوم الخ حاصله انه من المقررات عندهم ان العلوم تتزايد يوما فيوما وهذا المقرر يدل على خلاف اللازم ههنا من زيادة الادراكات السابقة او تساويها مع الادراكات اللاحقة فان هذا المقرر ينادي باعلى نداء على ان الادراكات الحاصلة اي الثابتة للنفس في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فقط تكون زائدة على الادراكات الحاصلة للنفس في الزمان السابق اي الزمان الماضي واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون العلم عبارة عن الزوال ثم اعلم انه يجب علينا ان ننبهك على امور لا بد منها الامر الاول ان بعض المحشين قد اراد بقول المحشي الزمان السابق زمان الصبي وبقوله الزمان اللاحق زمان الشباب وقرر الحاصل بانه لو كان كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي فان كان الامر على العكس ايضا بان كان بازاء كل ادراك من ادراكات زمان الصبي ادراك من ادراكات زمان الشباب فيكون ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب متساوية وان لم ينعكس الامر يكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه فانه يدل على ان ادراكات زمان الشباب تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي واذا بطل اللازم فبطل الملزوم وهو المطلوب ولا يخفى ان في هذا التقرير خدشتين الخدشة الاولى ان كل ادراك من الادراكات الحاصلة في زمان الشباب سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في هذا الزمان اي زمان الشباب لا في الزمان السابق اي زمان الصبي كما لا يخفى فحينئذ لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ وبقي الملازمة التي ادعاها المحشي المحقق رح من غير دليل والخدشة الثانية ان تزايد العلوم يوما فيوما لا يدل

لا على ان يكون مجموع ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب زائدة على ادراكات زمان الصبي فقط ولا يدل على ان ادراكات
زمان الشباب فقط تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي اذ يجوز ان يكون النفس في زمان الصبي مشتغلة في الادراكات والاكتسابات
وفي زمان الشباب تكون معطلة فيكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان
الملزوم فتدبر والامر الثاني انه يعلم من تحرير بعضهم ان المراد بالزمان اللاحق في قول المحشي سن الكهولة وهو بين الاربعين الى قريب من ستين
ما بين في الحكمة وان المراد بالزمان السابق في قول المحشي الزمان السابق على سن الكهولة فيكون حاصل عبارة المحشي المحقق رح على هذا
انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة
انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة فان كان الامر على العكس ايضا يلزم مساواة ادراكات سن الكهولة مع الادراكات الحاصلة قبله وان لم ينعكس الامر فيكون الادراكات
الحاصلة قبل سن الكهولة ازيد من ادراكات سن الكهولة واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا من المساوات
وزيادة السابقة فانه يدل على ان ادراكات سن الكهولة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن ولا يذهب عليك ان في هذا
الحاصل خللا من وجهين الوجه الاول ان كل ادراك من ادراكات سن الكهولة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في ذلك السن لا في زمان قبل ذلك السن كما لا يخفى فلا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل والوجه
الثاني انه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن على الادراكات
الحاصلة قبل ذلك السن فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن اذ يجوز ان يكون
ادراكات سن الكهولة منفردة مساوية للسابقة واذا جمع تلك الادراكات مع السابقة تكون زائدة على السابقة وان اريد بذلك
القول زيادة ادراكات سن الكهولة فقط على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن فقط فممنوع فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان الملزوم اللهم الا ان يقال
ان زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة على الادراكات الحاصلة قبله ضروري يعرف بالوجدان فلو كان العلم عبارة عن الزوال
لما كان العلوم الموجودة في سن الكهولة زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق وهذا مناف لهذا الامر الضروري فلزم بطلان
اللازم وفيه انه حينئذ يكون بطلان اللازم بهذا الامر الضروري لا بما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الثالث انه يعلم من تحرير بعض الاعاظم
ان المراد بالزمان السابق زمان لا يكون الملكة فيه حاصلة والمراد بالزمان اللاحق زمان حصول الملكة فعلى هذا التقدير يكون حاصل
كلام المحشي انه لو كان الادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه
حاصلة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على
تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة الا
ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة لان الادراك اللاحق انتفاء للادراك
السابق فان انعكس الامر ايضا يلزم مساواة ادراكات زمان حصول الملكة مع الادراكات الحاصلة في زمان ما كان الملكة فيه حاصلة وان لم ينعكس
الامر كان الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة زائدة على ادراكات زمان الملكة واما بطلان اللازم
فلان ما هو المقرر عندهم من تزايد العلوم يوما فيوما ليدل على خلاف ما لزم ههنا فانه يدل على ان ادراكات الزمان اللاحق اي زمان
حصول الملكة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق الذي ما كان الملكة فيه حاصلة بان يحصل في الزمان اللاحق
بممارسة العلوم ملكة يكون الانسان بها قادرا على ان يحصل الادراكات والعلوم زائدة على ما حصله في الزمان السابق الذي
ما كان الملكة فيه حاصلة مثلا اذا حصل الانسان في الزمان السابق عشرة من المسائل فيحصل في الزمان اللاحق بسبب الملكة
الحاصلة فيه ادراكات زائدة على عشرة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا يذهب عليك ان في هذا الحاصل اما اولا فبان كل ادراك

٧ ربيع خمس وثمنين بعد صح ٢ ٥ ١ الى المولوي محمد اعظم ١٢٢١

من ادراكات زمان الملكة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من ادراكات ذلك الزمان لا من ادراكات الزمان الذي ماكان الملكة حاصلة فيه فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل واما ثانيا فبانه ان اريد بتزايد العلوم بوما فيوما زيادة مجموع ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه فمسلم لكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه وان اريد بذلك القول زيادة ادراكات زمان الملكة فقط على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة حاصلة فيه فقط فممنوع لجواز ان يكون النفس باقية في البدن بعد حصول الملكة زمانا قليلا او تكون معطلة فكيف يكون حينئذ ادراكات زمان الملكة فقط زائدة على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه فقط فلا يلزم بطلان اللازم فلا يلزم بطلان الملزوم وان قلت ان زيادة العلوم الموجودة في زمان الملكة فقط على الادراكات الحاصلة في الزمان الذي ماكانت الملكة حاصلة فيه ضرورية قلت انه يكون بطلان اللازم ح ضروريا بديهيا لا كما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الرابع انه اعترض حسن المحقق على المحشي المحقق بانه وان سلمنا ان كل ادراك لاحق بازائه سابق لكن يجوز ان يكون السوابق متعاقبة في الحصول لا مجتمعة فاذا فرضنا ان عشرين ادراكا حاصلة لنا في الزمان اللاحق كاليوم مثلا فيكون بازائها عشرون ادراكا في الزمان السابق بعد الا انه يجوز ان يكون السوابق على سبيل التعاقب وارتفاعاتها اعني الادراكات الموجودة في الزمان اللاحق كاليوم تكون على سبيل الاجتماع فيكون الادراكات اللاحقة زائدة على الادراكات السابقة فيبطل الدليل الذي اورده المحشي المحقق رح وقد اجيب عنه بوجوه الاول ما اورده ملك العلماء ادام الله فيوضه بانه اذا كان الادراك عبارة عن زوال ادراك فكل ادراك يكون زوالا لآخر فكما لا يصح اجتماع الادراكات السابقة كذلك لا يصح اجتماع الادراكات اللاحقة ايضا بل كل لاحق سابق لادراك لاحقه فتدبر والثاني ما اورده بعض المشاهير وهو ان تعاقب الادراكات السابقة ان كان في الحدوث فلا ضرر لنا فيه فانها مجتمعة في البقاء وان كان المراد تعاقبها في البقاء فذلك خطاء فاحش فان تعاقبها في البقاء انما يكون اذا زال بعض وبقي بعض ثم يزول هذا الباقي وهكذا وقتا بعد وقت وهذا خلاف المفروض فان المفروض انها مجتمعة والثالث بان المرتفعات ان كانت موجودة معا سابقا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فح يثبت اجتماع المرتفعات وان لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فيتحقق ارتفاعات تلك المرتفعات والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال واذا تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات لزم تحقق الادراكات اللاحقة قبل ما فرض تحققها وهو محال وفيه انا نختار انه لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل الادراكات اللاحقة ولا يلزم من تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات تحقق الادراكات اللاحقة لانه يجوز ان يكون الادراكات اللاحقة عبارة عن ارتفاعاتها المخصوصة بزمان ومكان فلا يلزم من عدم وجود المرتفعات الا ان يكون ارتفاعاتها متحققة ومن هذا لا يلزم تحقق الادراكات اللاحقة فان قيل ان الادراك زوال وانتفاء مطلق لنفس الادراك لا مخصوص بزمان ومحل قلت على هذا يبطل الحصر في الشقوق اذ يبقى حينئذ شق وهو ان يكون الادراك عبارة عن الزوال المخصوص ولا يلزم من ابطال كون الادراك عبارة عن الزوال المطلق ابطال كونه عبارة عن الزوال المخصوص فلا يحصل المدعى فتدبر قوله وايضا يلزم الخ هذا دليل آخر على ابطال كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق يعني انه يلزم على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين وهما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية وعدم تحققها قوله لانه لما كان الخ هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين على التقدير المذكور وتوضيح هذا الدليل موقوف على تمهيد مقدمة اشار المحشي رح اليها بقوله لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية الخ وتفصيلها ان للنفس استعدادا وقوة للادراكات الغير المتناهية في كل آن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية بانه يمكن للنفس ان تدرك في هذا الآن زيدا والا تدرك عمروا والا تدرك خالدا وهكذا وهذا هو المقرر كما ذكره صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني وقد مر التفصيل فتذكره اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان هذه المقدمة تحكم بان تتحقق بالفعل في كل آن في النفس صفات زائلات بادراكات غير متناهية على سبيل الاجتماع قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس لانه لو لم يوجد الصفات في النفس قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس في كل آن مجتمعة فيلزم عدم الاستعداد في النفس بهذه الادراكات الغير المتناهية اذ سبيل البدلية موقوف على وجود الصفات الغير المتناهية قبلها مجتمعة في النفس على ما قدم ولما كان الادراك والا لصفة مخصوصة هو ادراك آخر حاصل قبله كما هو المفروض في الشق الاول فيكون تلك الصفات

الغير المتناهية المجتمعة ادراكات فيلزم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة قبل هذا الادراك اللاحق الاخير ولما كان كل ادراك لاحق زوالا لادراك
السابق عليه على ما هو المفروض فيلزم ان لا تحقق شئ من تلك الادراكات الغير المتناهية السابقة لانها ادراكات فيكون كل واحد منها زوالا للسابقة
وقبل هذا الاجتماع النقيضين وهو محال وما يستلزم المحال محال فكون الادراك زوالا للادراك السابق عليه محال ايضا ومن ههنا اندفع ان كون كل
ادراك زوالا للادراك سابق عليه انما يوجب عدم تحقق الزائل به لا عدم تحقق شئ من الادراكات فيجوز ان تحقق ادراكات غير متناهية ولا يكون
من تلك الادراكات المتحققة بعضها زوالا البعض حتى يلزم انتفاء الادراكات المتحققة ويلزم اجتماع النقيضين فان قلت لما كان كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه لا يلزم عدم تحقق الادراكات باسرها لان الادراك الاخير يكون متحققا بالبداهة فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت ان الكلام في
الادراكات السابقة ويلزم عدم تحقق تلك الادراكات على ذلك التقدير والكلام لنا في الادراك الاخير ولا دخل للادراك الاخير في لزوم اجتماع
النقيضين فتفكر ثم اعلم انه يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم رح وتفصيله انا سلمنا ان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق الادراكات
السابقة بازاء الادراكات اللاحقة التي هي في قوة النفس لكنه لا نسلم اجتماع تلك الادراكات السابقة بالفعل مقدمة على كل واحد من الادراكات
الغير المتناهية التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين بل يجوز ان يكون تحقق تلك الادراكات السابقة التي هي
بازاء ما في قوة النفس من الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب بان يكون اللاحق من الادراكات التي هي في قوة النفس والا السابقة ويكون
هذا السابق الزائل مقدما على ذلك الادراك اللاحق الذي هو زوال هذا السابق وهكذا يكون هذا اللاحق سابقا وزائلا بالادراك اللاحق الآخر من تلك
الادراكات التي هي في قوة النفس وهكذا فلا يلزم اجتماع النقيضين لان زمان تحقق الامر الزائل اي الادراك السابق قبل زمان زواله وزمان عدم
ذلك الادراك السابق هو زمان زواله فزمان التحقق مغاير لزمان العدم فاين الاجتماع ومن ههنا اتضح ما افاده جد جدي كمال الملة والدين قدس الله
اسرارهما الكل ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب
كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم
فكيف الجمع انتهى قوله قدس سره تلك اي الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره على هذه اي الادراكات
التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وجودها وعدمها الضميران راجعان الى الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله
قدس سره نعم تحقق الكل اي كل من الادراكات السابقة التي هي بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وعدم كل اي كل
من تلك الادراكات السابقة قوله قدس سره فكيف الجمع اي فكيف الجمع للنقيضين فتدبر واجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري رح وتوضيحه ان هذا القول من المحشي ليس دليلا تاما على اثبات المدعى وهو ان الادراك ليس زوالا للادراك مستقلا في نفسه كما يدل عليه قول المحشي
كما ذكره في الشق الثاني بل غرض المحشي رح من هذا القول انه لو صح المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من انه يلزم وجود امور
غير متناهية في النفس في ضمن الشق الاول اي كون الادراك زوالا للادراك فيلزم استحالة اخرى وهو اجتماع النقيضين تحقق الادراكات وعدم
تحققها فمنع اجتماع الادراكات السابقة كما وقع من المورد منع على تلك المقدمة ولا يرد على المحشي لانه ليس مستدلا استدلالا تاما والثاني ان المراد
بكون النفس ذات قوة ادراكات غير متناهية ان لها قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن بالفعل على سبيل البدلية كما قدم التفصيل فلو فرض ان الادراك الحصولي زوال صفة وهو
ادراك آخر سابق فيلزم ان يكون الادراكات السابقة الغير المتناهية الزائلة بهذه الادراكات مجتمعة في النفس ولا يكفي تحقق الادراكات
السابقة الزائلة بهذه الادراكات على سبيل التعاقب لكون النفس ذات قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدل كما عرفت
منا في شرح قوله فللنفس ادراك امور غير متناهية فيلزم اجتماع النقيضين ايضا فتذكر ما سلف فانه ينفعك في كثير من المغلقات قوله والمصنف
لم يرد الشئ الزائل الخ ليس المقصود من هذا القول اعتراضا على صاحب المطارحات بانه يلزم في دليل صاحب المطارحات استدراك
لانه اثبت المدعى وهو كون الادراك حصوليا بابطال نقيضه بالزام المحالين في الشقين حيث اثبت في الشق الاول خلاف المفروض
وهو كون الادراك وجوديا وفي الشق الثاني وجود الامور الغير المتناهية والمصنف لم يورد الا محالا واحدا وهو وجود الامور
الغير المتناهية فليس في كلام المصنف استدراك لانه لا استدراك في الزام محال مختص باحد الشقين والزام محال آخر بحيث يعم الشقين
بل في هذا البيان فائدة جديدة بل هذا القول دفع دخل مقدر تقريره ان صاحب المطارحات ردد الشئ الزائل بانه اما ادراك وصفة

غير ادراك وابطل كلا شقي الترديد الشق الاول منهما بلزوم استحالة مختصة به والشق الثاني منهما بلزوم استحالة تعم الشقين فاثبت المدعى بعد ابطال ذينك الشقين ولا يخفى ان اثبات المدعى بهذا النمط لما كان مرتكزا في الذهن بسرعة ويسرة فكان اولى فلم تركه المصنف ثم اعلم اولا ان قوله الا الغير المتناهية اسم لان المفتوحة وقوله يلزم على تقدير الخ خبرها وثانيا ان توضيح الدفع ان المصنف لم يردد الشئ الزائل بين الادراك وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان مبنى كلام المصنف رحمه الله على تقدير كون الادراك زوال الامر ملزوم قطعا ان يكون فينا امور غير متناهية مجتمعة بالفعل في نفس الامر بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية ولا يخفى ان هذا يحصل على كل تقدير سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة اخرى غير الادراك فرام المصنف الاختصار وترك الترديد بينهما وان كان في الترديد بين الشقين وابطال كل شق على حدة زيادة فائدة لحصول المقصود بالطريق الاخصر والاختصار من شان المتون فلا قدح لا في ترك الترديد للاقتصار وقصر المسافة ولا في اخذ الترديد لزيادة الفائدة ففي عبارة المطارحات حصول المقصود مع زيادة الفائدة وفي كلام المص رح حصول المقصود مع قصر المسافة ولكل وجهة هو موليها وكل حزب بما لديهم فرحون ولك ان تقول ان بيان المصنف قوي تام من البيان الذي ذكر في المطارحات لان مبنى كلام صاحب المطارحات الترديد بين الشقين والاستحالة التي ابطل صاحب المطارحات بها الشق الاول لا يتم بلا تاويل فالغرض المصنف عنه وبنى كلامه على الاستحالة التي ورودها عام وتام غير محتاج الى التاويل فتامل ومما يجب ان يعلم انه لما ادعى المصنف سابقا ان الزائل عند العلم بهذا اي بزيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي بعمرو مثلا فاستدل عليه بقوله والا اي وان لم يكن الزائل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للزائل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الزائلان لكان العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه الملازمة ان الزائل لما كان واحدا عند العلمين كان العلم بهذا عين العلم بذلك بلا شبهة قوله وذلك لان الخ هذا دفع اعتراض يقدر يرد على قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وتقريره انه لا يلزم من كون الزائل عند العلم بزيد متحدا مع الزائل عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد مثلا وآخرهما علما لعمرو مثلا فبحسب الزوالين يتعدد العلمان فلا يلزم على تقدير اتحاد الزائل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الزائل ثابت لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فاذا زال عند علم زيد امر فذلك الامر بعينه لو زال عند علم عمرو وايضا فلا يخلو اما ان يعرض لذلك الزائل زوال آخر يكون هو علم عمرو او لم يعرض لذلك الزائل زوال آخر بل الزوال الذي كان الامر الزائل زائلا به عند علم زيد حاصل عند علم عمرو وايضا على الاول يلزم ان يكون للزائل الواحد زوالان وهو باطل وعلى الثاني يلزم اتحاد العلمين لان الزائل في كلا العلمين وكذا الزوال فيهما متحد فيستلزم هذا الاتحاد لاتحاد العلمين وهو المطلوب بقي مطالبة البرهان على ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يكون له زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فنقول اما الاول فلما افاده استاذ المحققين رح وهو ان الزوال ليس الا معنى مصدريا والمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده ولما كان المنسوب اليه اي الزائل واحدا يكون المنسوب اي الزوال ايضا واحدا دون الاثنين فلا يكون للشئ الواحد زوالان على طريق المعية لا يقال يجوز ان يكون للزائل الواحد جهات واعتبارات متعددة مختلفة كالعلم بالكنه والعلم بالوجه وغيرهما ويعرض له الزوالات باعتبار تلك الجهات فثبت التعدد فلا يلزم اتحاد العلمين فان الزوال المتعلق بالزائل بحسب جهة علم لزيد والمتعلق به بحسب جهة اخرى علم لعمرو لانا نقول فالزوال ح تعلق حقيقة بجهة جهة والجهتان متغايرتان فليس اتحاد الزائل ح فتدبر واما الثاني فلان الزائل الواحد لو كان له زوالان على سبيل التعاقب فالزوال الثاني اما ان يتعلق بالزائل حين بقاء الزوال الاول بان لا يعود الزائل يلزم ان يتحقق العدم بالشئ الذي هو معدوم محض وهذا غير معقول واما ان يتعلق الزوال الثاني بالزائل بعد تحقق الزائل ووجوده ثانيا بان يوجد الزائل بعد الزوال ثم يزول مرة اخرى فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال فان قلت انا نختار الشق الثاني ولا يلزم اعادة المعدوم الا اذا ارتفع عدمه مطلقا وارتفاع العدم المطلق لا يلزم من ارتفاع العدم الخاص كما لا يخفى قلت لما ارتفع العدم الخاص عن ذلك الزائل صار موجودا فيلزم اعادة الوجود للمعدوم بالجهة فتدبر والدليل المشترك بين عدم امكان الطريق الاول وعدم امكان الطريق الثاني انه لو لم يكن للزائل الواحد زوال واحد بل كان للزائل الواحد زوالان سواء كانا مجتمعين او متعاقبين في زمانين لزم بطلان الحصر العقلي بين الشئ وسلبه اي نقيضه والتالي باطل بالضرورة

فالمقدم مثلا اما الملازمة فلانه يجوز ان يكون ذلك الشيء مسلوبا بسلب آخر وزائلا بزوال آخر ممتاز عن الزوال الاول فيجوز رفع الانسان ورفع سلبه
الخاص بجواز كونه مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول فتفكر قال بعض المشاهير هذا اشد بداهة من قولنا الموجود ليس له الا وجود واحد
وذلك لان الشيء اذا تقرر يقع في الوهم انه يجوز ان يحصل فيه وجودات كما يحصل فيه اوصاف متعددة وان كان هذا الوهم باطلا صريحا والشيء اذا
زال لم يبق فيه ما يعرضه زوال آخر انتهى قال في حاشية الحاشية على قوله وذلك لان الخ ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم
نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا
ذلك الزائل بزوال آخر انتهت قوله فيها هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فما افاد بعض الاعلام ره من
ان المراد بهذا البيان البيان الذي اتى به المصنف في ابطال الازالة لا يعلم وجهه قوله فيها مختص الخ توضيحه انه اذا كان
العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزائل عليهما
اتحاد العلمين لجواز ان يكون لزائل واحد زوالان وكل زوال علم الشيء فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس
له الا زوال واحد قوله فيها ولا يحتاج اليه الخ توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل
واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ قوله فيها اذ على هذا التقدير الخ علة بقوله لا يتوهم و
توضيحه ان الاستدلال بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ليس مختصا بصورة كون العلم نفس الزوال بل يحتاج اليه في صورة كون العلم نفس
الزائل ايضا لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ايضا يتوجه المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم الخ
فيقال لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الزائل لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك اي بزيد مثلا يكون عبارة عن الزائل من
حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا يكون عبارة عن ذلك الزائل من حيث كونه زائلا بزوال آخر فاتحد الزائل مع انه لا يلزم
اتحاد العلمين فيحتاج في دفع هذا المنع ورفع هذا الاحتمال الى قوله وذلك لان الزائل الواحد الخ فالاحتياج الى المقدمة التي ذكرها المحشي ره ثابت
على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الزائل او عن الزوال فارتفع التوهم ثم اعلم انه قد يستدل على ابطال كون العلم عبارة
عن نفس الزائل بانه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل لزم ان يكون العلم لا شيئا محضا غير قائم بالنفس ولا منتزع عنها لان الزائل
معدوم محض ولا شيء بحت غير قائم بموضوع ولا منتزع عن موضوع فح يكون اتصاف النفس به ممتنعا وهذا التالي مخالف لما تقرر في مداركهم
من ان العلم من الصفات التي تحدث في النفس وتكون موجودة فيها وتقوم فيها وتتصف بها النفس فالمقدم ايضا باطل قوله لا اول الخ هذا شروع
في الدليل الآخر على ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا بتمهيد مقدمة مسلمة عندهم قد بينها المحشي ره بقوله العلم
بهذا الخ توضيحها ان العلم بهذا اي زيد مثلا لا يجامع العلم بذلك اي عمرو مثلا حدوثا في آن واحد وان كانا مجامعين بقاء يعني انه ليس اذا حدث في
النفس في آن علم زيد مثلا ففي ذلك الآن يحدث علم عمرو ايضا في النفس مجامعا ومقارنا له بل يمكن ان يحصل علم زيد في آن ثم بعده في الآن الآخر
يحصل علم عمرو قوله لما اشتهر الخ دليل للمقدمة الممهدة المذكورة سابقا توضيحه انه قد اشتهر ان النفس في آن واحد لا تطيق على ان تتوجه بتفصيل
الى شيئين متغايرين والعلم يكون بالتوجه فلا يحصل العلمان للنفس في آن واحد معا اصلا فقد ثبت ان العلم بزيد لا يجامع العلم بعمرو بحسب الحدوث
اي لا يحدثان في آن واحد بل يحدث احدهما في زمان والآخر يحدث في الزمان الآخر وهو المقصود المطلوب ثم اعلم اولا ان في قول المحشي ره
اشتهر الخ اشارة الى ما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وتوضيحه ان الجمهور وان تشبثوا بان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين
الا انه ليس لهم على هذا الامر برهان قوي وغاية ما قالوا فيه البداهة حيث قالوا انا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى ادراك شيء فيتعذر في تلك
الحالة في ذلك الآن التوجه الى ادراك شيء آخر والامر الواقعي ان الخيال لا يقدر على استحضار امور كثيرة في آن واحد بل على سبيل الترتيب
واما النفس فتقدر على ذلك فتعذر التوجه الى شيئين مفصلا في آن واحد ليس عائدا الا الى الخيال لا الى النفس فاشتبه على القوم
العلم العقلي بالعلم الخيالي حتى اثبتوا ما هو حكم الخيال للعقل ولا ريب في ان الادراك الخيالي والادراك العقلي متغايران حتى اذا قلنا
الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وحصل في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ في الترتيب فاذا بدلنا وقلنا الناطق انسان
فما هو المحاط بادراك العقل لا يتبدل واما ما هو حاصل في الخيال فينقلب فثبت التغاير بين العلم الخيالي والعلم العقلي وثانيا

مولانا عبد العزيز الدهلوي ره

ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ١٢ منه

ان المتاخرين استدلوا على ان النفس فى آن واحد تتوجه الى شيئين بدلائل منها انا اذا حكمنا على زيد بالقيام فلا بد حين الحكم من ان يحضر الطرفان
المحكوم عليه والمحكوم به لانه لو لم يكن حضور الطرفين حين الحكم فاما ان يكون الطرفان ذاهولا عنهما حين الحكم او منسيا عنهما فيجوز الحكم على ما هو ذاهول
او منسى وهو باطل ولا ريب فى ان آن الحكم آن واحد فقد ثبت حضور الطرفين وتوجه النفس الى الشيئين معا فى آن واحد وفيه انا سلمنا ان
الطرفين حاضران فى ذلك الآن والنفس تتوجه اليهما فيه لكن لا نسلم انهما حاضران تفصيلا والتوجه اليهما تفصيلى لم لا يجوز ان يكونا حاضرين اجمالا
ويكون التوجه اليهما اجماليا وما اشتهر معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين فى آن واحد تفصيلا فلا بطلان له وقال المحقق السنديلي ان الالتفات
يكون الى طرف فى آن ثم الى الطرف الآخر فى آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى فاجتمع الشيئان فى النفس بقاء لا حدوثا فى آن والمحال انما
يكون حدوثا فان المراد بقولهم ان النفس لا تتوجه الى شيئين ان النفس لا يمكن توجهها الى شيئين حدوثا فى آن واحد بان يحدث التوجه
اليهما معا فى آن واحد ومنها ان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطالب الى المبادى المفصلة المتعددة دفعة فى آن واحد ابتداء
لا بقاء فقد حدث ملاحظة المبادى ابتداء فى آن واحد فان اختلج فى صدرك انه ليس فى الحدس لحاظات كثيرة تتعلق بكل واحد من المبادى
المفصلة معا فى آن واحد بلا تعاقب وترتب فى تلك المبادى بل فى الحدس سنوح وحضور للصورة الوحدانية الاجمالية للمبادى المرتبة فليس فى
الحدس تعدد وتكثر فى اللحاظ فازجره بما قد اورده الفاضل الرام فوري بقوله ان المبادى فى حالة الحدس ان كانت مشتملة على النسبة الحاكية فتنتقل
تنتقل من تصديق المبادى الى تصديق المطالب فى آن واحد تفصيلا لا اجمالا وان لم تكن مشتملة عليها فلا ينتقل النفس من تصديق المبادى الى تصديق
المطالب وهو خلاف المفروض وخلاف الواقع ايضا انتهى فتدبر ومنها انا اذا تصورنا الانسان بحده اى الحيوان الناطق فلا يكون العلم باحد اجزاء ذلك
الحد كالحيوان او الناطق مفيدا للعلم بتمام حقيقة الانسان فلا بد من حصول العلم بجميع اجزاء ذلك الحد لتحصيل العلم بتمام حقيقة الانسان فقد توجه النفس
فى آن تصور المحدود وبالتالى جميع اجزاء ذلك الحد وهذا مناف لما اشتهر وفيه على قياس ما مر انه قد حصل اولا العلم بالحيوان ثم بعده حصل العلم بالناطق ثم حين الانتقال من
هذا الحد الى ذلك المحدود قد صارت النفس متوجهة الى جميع اجزاء الحد لكن اجمالا لا تفصيلا فلا منافاة لما اشتهر من انه لا توجه للنفس فى آن
واحد الى شيئين تفصيلا ومنها ان استخراج النتيجة واكتسابها مع الغفلة عن احدى المقدمتين باطل فلا بد حال الاكتساب والاستخراج من
ملاحظة المقدمتين الصغرى والكبرى وحصولهما عند النفس فقد ثبت التوجه للنفس الى المقدمتين والتمكين فى آن الاكتساب واستخراج النتيجة وفيه
ان ما اشتهر معناه انه لا يتوجه النفس الى شيئين فى آن واحد بالتوجه التفصيلى بحيث يمتاز كل واحد من الشيئين عن الآخر بالامتياز التام
واما مقدمتا النتيجة فتلاحظان حال اكتساب النتيجة واستخراجها اجمالا لا بحسب التفصيل والانحياز والتوجه الاجمالى الى الشيئين لا ينكر كيف واذا
رأينا جدارا ابيض يحصل لنا بلا شبهة علم اللبنات التى قد اختلطت وتماست وهذا العلم ليس الا بالاجمال وبالجملة ما يوجد هو التوجه الاجمالى الى
شيئين فى آن وما ينكر هو التوجه التفصيلى الى الشيئين فى آن واحد ويمكن ان يقال ان المقدمتين لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ وحدانى
فلا تلاحظ النسبة فيهما فتكونان فى حكم المفردات والمفردات لا يتعلق بها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات مفيدة للتصديق ومنتجة
للنتيجة فتدبر ومنها ان الله سبحانه تعالى والعقول المفارقة عن المادة لا يمكن ان يكون امر من معلوماتها حاصلا بالقوة بل جميع معلوماتها
حاضرة وحاصلة لهم بالفعل فى كل آن فبطل ما اشتهر وقد جعل المحقق البهاري هذا الاستدلال من الحجة القاطعة وفيه على ما ادى اليه فكرى ان
ما اشتهر هو استحالة توجه النفس الى الشيئين فى كل آن والنفس هو الجوهر المجرد عن المادة فى ذاته المقارن لها فى فعله ولا ريب فى ان الله تعالى
ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجهه ولا توجههم الى الاشياء فى آن فكيف بطل ما اشتهر أليس لك شعور بان الكلام القديم قائم بذاته
تعالى دفعة وجميعا من غير ان يترتب اجزائه وتتعاقب والا فلا يكون ما هو متاخر قديما ولا شبهة فى انا لا نقدر على مثل ذلك فقس على
هذا هذا التوجه ايضا فله تعالى توجه دفعة الى الامور وليس هو لنا وان القاضي السنديلي انكر التوجه فى العلم بزعم انه لو لزم التوجه فى العلم
لزم توجه البارى سبحانه تعالى الى امور غير متناهية فى آن وهو باطل ولا يخفى عليك ان الحق المسلم ان البارى تعالى متوجه الى
الامور الغير المتناهية والا لزم كونه ساهيا او غافلا تعالى عنه علوا كبيرا ولا شبهة فى ان التوجه لازم للعلم فانه لا بد فى العلم
من المعلوم بحيث يصح التفات النفس اليه فتامل ومنها ان النفوس الناطقة لما تفارق الابدان فيكون جميع كمالاتها حاصلة
لها بالفعل ولا يكون لها كمال متوقع فالكل حاضر عندها فى كل آن فانهدم اساس ما اشتهر بينهم وفيه ان ما اشتهر بينهم معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين

ن مادام لها تعلق بالبدن وتلوث بالكدورات ولما لم يكن لها تعلق بالبدن وتفارق من الابدان فلا شبهة في اجتماع كمالاتها حضورها بالفعل
لا آن فلا ينهدم اساس ما اشتهر بينهم ما اورده ملك العلماء مدظله من انا لا نم امتناع التوجه الى شيئين في آن واحد كيف وانا كثيرا ما نشاهد
يئا ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثناء ذلك الالتفات شيئا آخر نسمعه وندركه بحيث لا ينقطع ذلك الالتفات بل كثيرا
كلمنا اشخاص كثيرة دفعة ونسمع كلام كل واحد منهم ونفهمه والانكار مكابرة صرفة ويمكن ان يقال ان بناء هذا على الغفلة من سرعة انتقالات
لتفات فتدبر قوله فلو كان الخ وتوضيحه انه اذا تقرر ان العلمين لا يجامعان حدوثا في آن واحد فلا يتحقق العلمان الا في آنين والا لزم
جه النفس الى شيئين في آن وهو محال كما مر فحينئذ لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا الحاصل في آن عين الزائل عند العلم بذلك
ا عمرو مثلا الحاصل في آن آخر فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد كونه زائلا بالعلم زيد في آن آخر وصار موجودا ثانيا ثم زال بالعلم عمرو فتخلل
وجود بين الزوالين فح يلزم اعادة المعدوم بعينه لان الزائل المعاد ليس مغايرا للزائل الاول والا لم يكن الزائل عند العلمين واحدا
شخصيا بل صار متعددا فيلزم كون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك وهذا خلاف المفروض فالظاهر ان يكون الزائل المعاد عين الزائل
الاول وهو اعادة المعدوم واما ان لا يعود الزائل بعد زواله بالعلم بزيد فح لا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو سوى الزوال
الذي تعلق به عند علم زيد او لا يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو بل يكفي الزوال الاول الذي تعلق بذلك الزائل عند علم زيد للعلم بعمرو
ايضا وعلى الاول يلزم ان يكون اعدام الزائل غير الاعدام الاول فيكون الزائل الاول منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وعلى الثاني
يلزم ان يستوي حال العلم الثاني اي ادراك عمرو وحال ما قبله لان ما قبل علم عمرو قد كان فيه هذا الزائل بزوال وعند علم عمرو وذلك الزائل
مع ذلك الزوال باق الآن كما كان فتساوى الحالان ولا ريب في ان اللوازم الثلث كلها باطلة اما الاول فلاستحالة اعادة المعدوم بعينه
كما مر واما الثاني فلان الزوال بمعنى مصدري تعدده ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه ووحدته ولما كان المنسوب اليه يعني الزائل واحدا فكيف
يتصور تعدد الزوال وتكثر العدم واما الثالث فلبداهة ان حال العلم الثاني وما قبله ليسا بمتساويين والا لضاع العلم الثاني ولم يفد واذا بطل
اللوازم فقد بطل الملزوم فقد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم تعدد الزائلات بعدد تعدد
الادراكات وهو المطلوب وهذا التوضيح انما هو على تقدير كون قوله او اعدامه بأو الفاصلة العاطفة معطوفا على قوله اعادة المعدوم كما هو
في النسخ المعتمدة عليها واما اذا كان ذلك القول باذ التعليلية كما هو في بعض النسخ فيكون ذلك القول دليلا على لزوم اعادة المعدوم وحا
حاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا عين الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد
للعلم بهذا اي زيد مثلا من زوال وعدم وكذا لا بد للعلم بذلك اي عمرو مثلا من زوال وعدم آخر والزوالان متغايران حقيقة والا اي
وان لم يكن الزوال الثاني غير الزوال الاول بل يكون الزوال الثاني عين الزوال الاول استوى حال العلم الثاني وما قبله لان الزائل
والزوال متحد في الحالين وهو باطل فلا بد من تغاير الزوالين وقد بطل من المقدمة الممهدة الاجتماع بين العلمين حدوثا فلا يتصور تعلق
الزوالين بزائل واحد معا فلا بد من ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم صار موجودا ثم صار معدوما بالعلم الثاني وهذا اعادة
المعدوم بعينه وهو محال وهذا المحال انما نشأ من كون الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك فهو يكون باطلا وهو المقصود
ولا يخفى عليك ما في هذا من الخلل وهو ان قوله اذ لا يصح تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم اذ التعليل يجب ان يكون مستلزما لما هو تعليل
له وقوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها
فلا جرم يكون الزائل الثاني ايضا غير الزائل الاول فلا يلزم اعادة المعدوم بقي ههنا امر وهو ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان
مجامعة العلمين حدوثا لا بطلان مجامعة العلمين بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد اي الزوال الواحد بحسب الحدوث علما لشيء ويكون ذلك
الامر بحسب البقاء علما لشيء آخر ويجتمع ذانك العلمان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولا يلزم اعادة المعدوم على ان لقائل
ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد والآخر علما لعمرو ولو استعين في دفعه
بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قلت انه على هذا لا يكون هذا الدليل دليلا آخر مستقلا وهو
خلاف سوق كلام المحشي رح وما قال المحقق البهاري من ان او الفاصلة سخيف فلعل وجه السخافة ما قيل من انه لو قرء قول السيد الزاهد

اوا عدامه غير الاعدام الاول بالفاصلة لكان معطوفا على قوله اعادة المعدوم مع عدم ذكر كلمة اما فى المعطوف عليه ومن المعلوم المتقرر انه اذا
عطف شئ باو يستحسن ذكر كلمة اما فى المعطوف عليه قال المصنف فيلزم تفريع على ما تقدم يعنى انه لما ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اى زيد مثلا
مغاير للزائل عند العلم بذاك اى عمرو مثلا فيلزم ان يكون فينا امور مجتمعة بالفعل غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها المص
بقوله بحسب ما فى قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يعنى ان لنا قوة على ادراك الامور الغير المتناهية ولا بد لكل ادراك من زائل اليسير
الامر الواحد كافيا للادراكين فضلا عن الادراكات فيكون بازاء كل ادراك امر فلا بد من ان يكون فينا امور غير متناهية يزول امر من هذه
الامور عند ادراك امر واما بطلان اللازم فسيجئ فى كلام المص فانتظره مفتشا ثم اعلم ان ما قال المص من ان فى قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية
لا ريب صورة بحسب النظر احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل وليس هذا مراد المص اذ ينافيه لفظ القوة لما بين القوة والفعل
من المنافاة وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا بالفعل متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وهذا ايضا ليس بمراد لما مر انفا وثالثها ان ادراكات النفس
على سبيل التعاقب فى الازمنة الغير المتناهية اى لا ينتهى القوة الادراكية الى حد لا تدرك النفس شيئا بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على
ادراك اخر ورابعها ان النفس تقدر على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية فى كل آن وهذا المعنى الرابع هو المراد هاهنا من كلام المص بالتحقيق و
ان اراد المحشى المحقق المعنى الثالث من كلام المص واورد عليه المنعين الآتيين قوله حاصله الخ محصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر جوهرا
كان ذلك الامر او غيره ادراكا كان او غيره فلا ريب فى ان يكون ذلك الامر الزائل موجودا قبل ذلك الادراك حتى يتعلق الزوال بذلك
الامر فالزائل لا يصير زائلا الا اذا كان موجودا ولما كان فى قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية بمعنى ان ادراكنا لا يقف عند حد يعنى ان اى
مرتبة من الادراكات تحصل للنفس يمكن حصول ادراك ومرتبة اخرى بعدها وهكذا فلا يقف الادراك على حد لا يمكن الزيادة عليه فلا محالة
يكون تلك الامور الغير المتناهية الزائلات موجودة فى النفس مجتمعة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات التى هى فى قوة النفس حتى يكون
كل واحد من هذه الامور الغير المتناهية زائلا حين تعلق الزوال به فيلزم وجود الامور الغير المتناهية فى النفس وهذا هو المطلوب قوله
اى ادراكنا غير واقف الخ تفسير لقوله بحسب ما فى قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية اشعر به الى انه ليس المراد من كلام المص بحسب ما فى
قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل اذ من الضرورة انه غير ممكن للنفوس على انه ينافيه
لفظ القوة كما مر بل المراد من ذلك الادراك للاتفقى قوله وقد يمنع الخ قد اورد المحشى رح منعين تفصيليين احدهما على قوله اى ادراكنا
غير واقف عند حد وقد صدره بقوله تارة الخ وتوضيحه انا لا نسلم ان الادراك غير واقف عند حد بل نقول ان الادراك واقف عند حد لا يتجاوز
عنه لما قد تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود والرياضات وهو الشيخ العارف علاء الدولة السمنانى انه لا ترقى للنفس فى الادراك فى
النشاة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن وهو عند الموت فقد وقف الادراك عند حد واجل مسمى وهو الموت فلا يتجاوز الادراك
عن ذلك الحد فاين اللاتقفية ثم اعلم اولا ان ائمة الكشف والشهود من كان لهم المكاشفات والمشاهدات حتى لا يكون الاغطية الجسمانية فيهم
كافة عن العلم والادراك وهم الكملة من الحكماء والعرفة من الاولياء اكثرهم الله تعالى وثانيا ان قوله بعض ائمة الكشف اشعار بخلاف البعض
فان الشيخ الاكبر خليفة الله فى الارضين الشيخ محى الدين ابن العربى قد ظهر له فى الكشف الترقى للنفس بعد الموت فى العلوم كلها حتى فى العلم
بالله ذاته وصفاته فى فصوص الحكم حيث قال فى فص الشعيبى ما حاصله انه اذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
الحق بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فالعاصى من غير توبة اذا مات وقد كان مرحوما عند الله تعالى
بعنايته فالمعتزلى يجد الله غفورا رحيما فبدا للمعتزلى من الله ما لم يكن المعتزلى يحسبه انتهى بالتلخيص والتفصيل لاثبات الترقى بعد الموت فى المعارف
الالهية فى كتاب التجليات للشيخ المسطور حتى نقل الشيخ فيه حكاية تدل على ثبوت الترقى بعد الموت للنفس فى العلوم هى انه قد وقع
المعارضة بين الشيخ الاكبر وذى النون المصرى فى مسئلة ثبوت الترقى بعد الموت فقال ذو النون آخرا انه فتح لى باب
الترقى بعد الموت وما كان عندى منه خبر فجزاك الله خيرا وثالثا ان بعض ائمة الكشف كعلاء الدولة السمنانى لا ينكرون الترقى للنفس
فى النشاءة الاخرى بحصول العلوم الجديدة مطلقا لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة وهم المؤمنون ادراكا بلذات الجنان بما كانوا عملوا
فى النشاءة الاولى من الاعمال الحسنة والافعال الصالحة فيثابون باللذات بحيث ما رأت عين ولا سمعت اذن ولا خطر تلك على قلب احد سواكم

من منافاة لفظ القوة ١٢ منه

بجزاء الله ١٢ منه

سواء كانت اللذات حسية كما هو بظاهر النصوص من الولدان والحلل الفاخرة والانهار الجارية والحور والقصور وغيرها او لذات عقلية كما هو عند الحكماء والمنكرين بخصوص الجنة او كلاهما معا ويشير اليه كلام الشيخ الرئيس في بعض المواضع ولاصحاب النار وهم الكافرون ادراكا بآلام النيران بما كانوا يكسبون في الدنيا من الافعال القبيحة والاعمال الشنيعة فيعاقبون بانواع العقاب ويعذبون باصناف العذاب سواء كان العذاب من المحسوسات كما هو بظاهر النصوص من لدغ الحيات وغيره وقد صرح به في كلام الامام الهمام الغزالي في احياء العلوم او الما عقليا من الحزن على عدم بقائه في بني نوعه وغيره كما هو عند الحكماء والمنكرين بخصوص جهنم او كلاهما معا وايضا هم قائلون بان الواقع في الكفر والطغيان يعلم ويدرك بطلان عبادة الاصنام والاوثان وحقية رسالة رسول المنان وقد ثبت هذا الادراك بالنصوص القطعية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فلا قدرة للانكار فيه قال الله تعالى في حق المؤمنين ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وفي حق الكفار ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون بل هم انما ينكرون الترقي للنفس في النشأة الاخرى في العلم بالله تعالى وصفاته فيقولون انه لا حصول للمعارف الالٰهية بعد الموت حتى يزيد الولاية وكمال العرفان والتقرب الى الله سبحانه فالنفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج في العلوم التي بها الفوز والفلاح والسعادة والنجاح فلا يصير المؤمن وليا والولي نبيا والنبي رسولا بعد الموت بل انما يثاب ويعاقب النفس بما اكتسب في النشأة الاولى ودار الدنيا من الاعمال الصالحة والافعال القبيحة وقد استدلوا على هذا النفي بقول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه لو انكشف الغطاء لما ازددت يقينا حاصله انه لو انكشف الغطاء وانقطع تعلق النفس عن البدن لما كان اليقين بذات الله وصفاته زائدا بل يبقى كما كان حال الحياة وبالجملة فمنع كون علوم النفس غير واقفة عند حد مستندا بقول الشيخ العارف علاء الدولة السمناني مما لا ينبغي ان يصغي اليه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المثوبات والعقابات لاهل الجنة ولاهل النار غير مدركة فلا يكون الادراكات غير واقفة عند حد قلت من الضروريات ان وجدان الم النار ولذة النعيم لا يكون بدون الادراكات **قوله** وتارة الخ هذا هو المنع التفصيلي الثاني على قوله فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع الادراكات بعد تسليم ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد وتوضيح هذا المنع انه قد يمنع وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل فيقال انا وان سلمنا ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد لكن لا نم انه لا بد من ان يكون جميع الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل مجتمعة قبل جميع تلك الادراكات لانه على تقدير كون العلم زوال الامر لا يلزم الا تقدم كل امر زائل على العلم الذي هو زوال ذلك الامر فيكفي تحققها متعاقبة وليس تقدم جميع الامور الزائلات الغير المتناهية على كل واحد من الادراكات التي هي زوالات لها ضروريا فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل في الذهن على سبيل الاجتماع فلا يثبت المطلوب وبالجملة ان المحال وهو وجود الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وهو وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد غير محال ثم اعلم ان معنى قول المحشي في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في كل آن ففي كل آن يمكن للنفس ان يتحقق فيه كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدل بمعنى انه يمكن ان تدرك زيدا في آن وان لم تدرك زيدا يمكن ان تدرك عمروا في هذا الآن وكذا يمكن كل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية في ذلك الآن بحيث ان لم تدرك احدها تدرك الامر الآخر بدله ولما كان الادراك عبارة عن العدم اللاحق للامر فلا بد من ان يكون ذلك الادراك بعد وجود ذلك الامر بالفعل ولا بد من ان يكون لكل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية زائل يكون غير الزائل للادراك الآخر فيلزم ان يكون هنا امور غير متناهية اي زائلات بالفعل مجتمعة في آن واحد حتى يمكن لنا حصول ادراكات الامور الغير المتناهية على وجه البدلية بزوال هذه الامور الزائلات بدلا اذ لو لم يوجد جميع الزائلات بالفعل في آن واحد لم يمكن ادراكات الامور الغير المتناهية للنفس في كل آن على وجه البدلية مثلا لو وجد زائل لادراك زيد في آن ولم يتحقق في هذا الآن زائل لادراك عمرو مع ان ادراك عمرو ممكن في هذا الآن حينئذ فالممكن لا يلزم من فرض كونه واقعا محال وههنا لو فرض بدل ادراك زيد وقوع ادراك عمرو في هذا الآن ولم يوجد زائل لادراك عمرو فيلزم وجود الزوال بغير الزائل وهو محال قطعا وعلى هذا المعنى قد استقام كلام الماتن على اكمل وجه واندفع المنعان الموردان من المحشي اما الاول فبان يقال ان انقطاع الادراكات بعد قطع تعلق النفس عن البدن مسلم لكن لا يضرنا لانه لما كان للنفس قوة ادراكات امور غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق بحسبها امور غير متناهية فيها بالفعل واما المنع الثاني فتقرير سقوطه ظاهر وقد عثر من المحقق البهاري

بما حصله انا لا نسلم لزوم تحقق الامور الغير المتناهية اي الزائلات بالفعل بل يوجد في كل زمان واقع بين آنين امر واحد صالح لان يكون زائلا بالزوالات اي الادراكات الغير المتناهية الممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان فيمكن تعلق الزوالات الغير المتناهية على وجه البدلية لذلك الامر الواحد فادراك زيد زوال له ولو فرض بدله ادراك عمرو فهو زوال لذلك الامر وهكذا فتقدم الزائل الواحد يكفي لعروض زوالات غير متناهية على وجه البدلية وفيه انه لو ادرك زيد زوال ذلك الامر الواحد وكذا ادراك عمرو زوال ذلك الامر الواحد وهكذا فلو فرض في آن مثلا ادراك زيد زوال ذلك الامر فلزم ان يتحقق في هذا الآن جميع الادراكات لان ادراك كل شئ عبارة عن زوال ذلك الامر الواحد وهذا كما ترى وقال اشرف الاماجد ان كل ادراك ممكن للنفس في كل آن بالامكان الذاتي والممكن الذاتي قد يكون ممتنعا بالغير فلم لا يجوز ان يكون بعض الادراكات ممتنعا لعدم تحقق زائله قبله فلا يلزم وجود الزائلات مجتمعة في النفس فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل فان قلت ان المراد من الامكان الامكان الاستعدادي ولا ريب في ان للنفس استعداد التحصيل كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدلية في كل آن فح لا بد من ان يكون جميع الزائلات الغير المتناهية موجودة على سبيل الاجتماع وهو المطلوب قلت ان اريد باستعداد النفس ان لا يكون لها حالة منتظرة فهو ممنوع كيف والعلوم النظرية موقوفة على امور اخرى كالفكر والنظر وحصول المبادي اولا وان اريد غير ذلك فمسلم لكنه لا يعطي نفعا ولا يحصل منه المطلوب والمدعى كذا افيد من تحرير احسن المحققين مد ظله وقال البعض في دفع المنع الثاني من المحشي انه على تقدير كون الادراك زوالا لامر جنس الوجود مقدم على جنس عدمه الطاري اللاحق ولا يتصور تقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطاري اللاحق الا بان يتقدم جميع الامور الزائلات على كل واحد من الادراكات وح يحصل المقصود وفيه ما لا يخفى فانه ان اريد بتقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطاري تقدم مجموع افراد الجنس الاول على مجموع افراد الجنس الثاني فغير مسلم بناء على ما قال الحكماء في مسئلة ربط الحادث بالقديم بان في الدورات الفلكية سلسلتين سلسلة الاشواق وسلسلة الحركات وللافلاك شوق جزئي يتقدم ذلك الشوق على دورة جزئية خاصة ولا يلزم تقدم جميع الاشواق على جميع الدورات وان اريد تقدم كل واحد من افراد الجنس الاول اي جنس الوجود على كل واحد من افراد الجنس الثاني اي جنس العدم فمسلم لكن لا ينفع لانه لا يلزم منه تقدم جميع الامور واجتماعها في النفس حتى يلزم المحال فتدبر وقد يستدل على تحقق الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل لو كان العلم بالزوال بان بين العلم والجهل تقابلا ولما ارتفعا عن الجمادات لا يكونان متقابلين بالايجاب والسلب اذ من شرط المتقابلين بالايجاب والسلب ان لا يكون شئ خاليا عن احدهما ولما لم يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر بطل التضايف بينهما ولما لم يرتفعا عن موضوع قابل ومحل صالح فلا يكون بينهما تضاد لان المتضادين كالسواد والحمرة يرتفعان عن موضوع قابل كالجسم الذي ليس باحمر ولا باسود فاذن ليس بين العلم والجهل الا العدم والملكة ولما فرض كون العلم زوالا وعدما فلا محالة يكون الجهل ملكة ووجودا ولا ريب في ان الادراكات الحاصلة لنا بالفعل متناهية فالجهل بازاء علوم غير متناهية غير حاصلة لنا يكون متحققا فينا وكل جهل وجودي كما تقرر فلزم وجود الصفات الغير المتناهية على تقدير كون العلم زوالا ولا ريب في ان وجود الغير المتناهي محال فكون العلم زوالا ايضا محال فهو ليس الا بالحصول وهو المطلوب وفيه ما اورده اشرف الاماجد من ان مقابل العدمي وهو الجهل لا يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون التقابل بين العلم والجهل خارجا عن الاقسام الاربعة كالتقابل بين العمى واللاعمى فلا يلزم من تحقق الجهول الغير المتناهية تحقق الصفات الغير المتناهية الوجودية فتدبر قال المص كالاشكال والاعداد مثال للامور الغير المتناهية التي حصلت في النفس بناء ادراكات الامور الغير المتناهية التي في قوتنا واما ما وقع في كلام الفاضل الخيرابادي من ان هذا القول مثال للادراكات فليست حصله قوله اعلم ان الخ قال في الحاشية المنهية المقصود منه دفع ما يترائى ورود ه من

ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى قوله فيما منه اي من قولنا اعلم الخ قوله فيما يترائى هو من باب التفاعل انقلبت الياء الفا يقال ترائى الجمعان اي راى بعضهم بعضا وترائى اي ينظر الى وجهه في المرآة والسيف كذا في الصراح قوله فيها من ان الخ بيان لما يورد وتقرير الايراد ههنا من وجهين الوجه الاول ما هو ظاهر بحسب المقام وهو ان المص قال ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية وظاهر هذا الكلام يدل على ان ادراكات النفس للامور الغير المتناهية سواء كانت بمعنى اللاتقفية او موجودة بالفعل بمعنى اللاتناهي

سلمه المولوي محمد اشرف ١٢٩٠ ره
سلمه مولانا محمود حسن ١٢٢٠ ره
سلمه المولوي محمد اشرف ١٢٠ ره
سلمه المولوي فضل حق ١٣٠ ره

الى كما يفصح عنه لفظ فى قوتنا فيرد عليه ان العلم تابع للمعلوم كما تقرر فى مقره فلو كانت المعلومات امورا غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا كذلك وان كانت لاتقفية فعلها ايضا كذلك فالاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا فقد بطل ما قال المص وتقرير الجواب المصدر بقوله اعلم الخ موقوف على تمهيد مقدمتين المقدمة الاولى ان اللاتناهى يطلق على معنيين الاول اللاتناهى الكمى وهو عبارة عن كون الامور موجودة بالفعل والثانى اللاتناهى اللاتقفى وهو عبارة عن كون الامور بحيث لا تصل الى حد يكون عنده الانقطاع ولا يكون بعده مرتبة اخرى بل كل حد تصل اليه يمكن الزيادة عليه ويكون فوقه مرتبة اخرى وهكذا والمقدمة الثانية ان فى لاتناهى الاعداد مذهبين الاول مذهب الجمهور وهو التحقيق من ان الاعداد من الامور الغير المتناهية الاعتبارية بمعنى انها لا يوجد جميعها بالفعل بل لا تقف عند حد لا يتجاوزه فكل ما خرج من مراتب الاعداد من القوة الى الفعل يكون متناهيا عند حد ولكن لا ينقطع الخروج عند ذلك الحد بل يمكن الزيادة عليه كما قال العلامة القوشجى فى الشرح الجديد للتجريد المحقق الطوسى وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال عندهم قطعا فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها انتهى والثانى مذهب البعض من ان الاعداد من الامور الغير المتناهية الواقعية بمعنى انها موجودة بالفعل على صفة اللاتناهى واذا تمهدتا ان المقدمتان فنقول حاصل الجواب ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية اللاتقفية او من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل على اختلاف الرائين انما يكون ادراك النفس لها على كلا التقديرين غير متناه بمعنى لا يقف عند حد لانه لا يدرك النفس تلك الاعداد جميعها بالفعل حتى يكون الادراكات غير متناهية موجودة بالفعل بناء على ان النفس لا تستحضر فى آن او فى زمان متناه امورا غير متناهية علما وادراكا فالعلوم لا تحصل للنفس دفعة بل يكون للنفس ادراك بعض الاعداد بحيث يمكن لها ادراك البعض الآخر ايضا وهكذا فقد ثبت ان ادراك النفس للامور الغير المتناهية لا يكون الا بالقوة فاستقام ما ادعى المص والتوجيه الثانى ما اورده المحقق البهارى رح وهو ان الدليل الذى اورده المص على اثبات المطلوب اعنى كون العلم بحصول الصورة دون الزوال على هيئة القياس الاستثنائى هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر فقد انتج استثناء رفع التالى لرفع المقدم ومن شروط القياس الاستثنائى ان يكون التالى فى الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما للمقدم ولنقيضه ايضا اذ من الظاهر ان التالى فى قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه وليس لازما لنقيضه لانه لا يتعقل وجود النهار على تقدير عدم كون الشمس طالعة ولا ريب فى ان التالى فى دليل المص اعنى وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل غير لازم للمقدم اعنى كون العلم بزوال امر بخصوصه بل هو لازم لنقيضه ايضا اعنى كون العلم بتحصيل امر لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او عن تحصيل امر لا فرار عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكات الاعداد ايضا مثلها غير متناهية بالفعل اذ العلم يكون على حسب المعلوم وبالجملة شرط انتاج القياس الاستثنائى اعنى لزوم التالى للمقدم بخصوصه لما لم يوجد ههنا فكيف ينتج فلم يحصل ما هو مطلوب المص اعنى كون الادراك حصول امر وحاصل الجواب ان الفرار عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل موجود لانه لا يلزم من كون المعلومات موجودة معا كون العلوم موجودة معا ايضا فالادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف وان كانت الاعداد غير متناهية مجتمعة موجودة بالفعل قوله بمعنى انها الضمير راجع الى الامور فقط لا الى مجموع الامور الغير المتناهية لانه لو كان قوله غير واقفة محمولا على مجموع الامور الغير المتناهية فلا يخلو اما ان يكون الامور الغير المتناهية التى اخذت فى جانب الموضوع بمعنى غير واقفة عند حد لا تتجاوزه او بمعنى الموجودة بالفعل وعلى الاول يلزم الاستدراك فى الحمل لكون المحمول ماخوذا فى جانب الموضوع وعلى الثانى يلزم اجتماع الضدين وجها غير متناه بمعنى لا يقف عند حد وغير متناه بمعنى موجود بالفعل قال فى حاشية الحاشية مستدلا على

ان الادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد على كل تقدير اما على الاول فظ واما على الثانى فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر وعلى تقدير قدمها فلما تقرر فى موضعه من وجود العقل الهيولانى فافهم انتهت قوله فيها اما على الاول فظاهر يعنى اما على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فظاهر ان العلم ح بمعنى لا يقف عند حد ايضا لان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت المعلومات

بمعنی لا تقف عند حد کانت العلوم ایضا کذلک قوله فیهما واما علی الثانی یعنی اما علی تقدیر الثانی وهو کون الاعداد امورا غیر متناهیة بمعنی انها موجودة
بالفعل فلکون ادراک النفس لتلک الاعداد بمعنی لا یقف لیس بظاهر مطلقا قوله فیهما فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا ظاهر لان زمان بقاء النفس
حین حدوث النفس الذی هو مذهب المشائین متناه محدود فی المبدء بآن الحدوث فلا یسع ذلک الزمان للادراکات الغیر المتناهیة الموجودة
بالفعل لان الادراکات الغیر المتناهیة تقتضی زمانا غیر متناه فی جانب الماضی والمستقبل حیث لا یکون له مبدء ولا منتهی فلا توجد فی الزمان المتناهی
واما الغیر المتناهی باللاتقفی فیسعه الزمان المتناهی من الماضی لان کل مرتبة من مراتبه متناه قوله فیهما قدمها ای اما علی تقدیر قدم النفس
علی ما هو رای بعض الاقدمین الاشراقیین فیتوهم بحسب النظر وبادی النظر ان الادراکات غیر متناهیة بالفعل اذ لا یلزم علی هذا الا ان یکون
العلوم الغیر المتناهیة موجودة فی الزمان الغیر المتناهی ولیس الدلیل دالا علی بطلانه الا انه یحکم علی هذا التقدیر ایضا بان الادراکات الغیر
المتناهیة لیست بموجودة بالفعل لما تقرر فی الحکمة من وجود مرتبة العقل الهیولانی التی هی عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جمیع الادراکات
الحصولیة فح زمان بقاء النفس وان کان غیر متناه لکن زمان تعقل النفس متناه فلا یسع ذلک الزمان للادراکات الغیر المتناهیة بالفعل
لانه لا بد للادراکات الغیر المتناهیة من زمان غیر متناه یکون النفس حاملة لتلک الادراکات فی ذلک الزمان وهو مفقود فقد ثبت ان الاعداد
لا یکون ادراکاتها الا بمعنی لا تقف عند حد معین لا تتجاوزه فی جانب الاستقبال والادراکات اللاتقفیة لا تنافی المبدئیة فی جانب الماضی
لان معنی کونها لا تقفیة ان ای مرتبة منها تحصل یمکن ان یحصل ازید منها فهذه اللاتقفیة تقتضی اللاتناهی فی جانب الاستقبال قوله فیهما فافهم
لعله اشارة الی منع وهو انا لا نم وجود العقل الهیولانی علی تقدیر قدم النفس لم لا یجوز ان یکون مرتبة العقل الهیولانی مختصة بحدوث النفس لا اثر لها علی
تقدیر قدم النفس فقد بطل قول المحشی واما علی تقدیر قدم النفس فلوجود العقل الهیولانی وقد مر بعد من هذا المبحث فتذکره قال بعض الفضلاء
لا فرق بین الاول وهو کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وبین الثانی وهو کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة
بمعنی انها موجودة بالفعل فی الظهور وعدم الظهور لانه علی الاول ای علی تقدیر کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف
عند حد لا نم ان ادراکاتها غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد اذ یحتمل ان تکون النفس قدیمة مستوعبة لجمیع الازمنة ویحصل لها علم
بجمیع الاعداد فی الزمان الماضی الغیر المتناهی من الازل الی هذا الآن فیکون العلوم الغیر المتناهیة موجودة بالفعل فلا یکون علم الاعداد
ح بمعنی لا یقف عند حد فالالیق ان یسقط فی الشق الاول حدیث الظهور ویثبت المطلوب وهو کون العلم للاعداد غیر متناه
بمعنی لا یقف عند حد بالدلیل الذی اورد علی التقدیر الثانی وهو ان النفس اما حادثة او قدیمة ولها مرتبة العقل الهیولانی فزمان
ادراک النفس متناه فلا یسع هذا الزمان لوجود الادراکات الغیر المتناهیة بالفعل بل یکون العلم غیر متناه بمعنی لا یقف عند حد
وفیه ما افاده ملک العلماء دام ظله بما توضیحه ان الاعداد اذا کانت غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد فلا تخرج جمیع الاعداد من ظلمة العدم
الی ذروة الوجود لانها اعتباریة انتزاعیة فلا یتعلق العلم بجمیع الاعداد ح لان ما هو المعدوم المحض لا یعلم ولا یخبر به فلم یوجد الاعداد فی
الزمان الماضی بالغة الی حد اللاتناهی حتی یحکم بان زمان النفس اذا کان قدیما یحتمل ان یکون ادراکات جمیع الاعداد المذکورة حاصلة
فیما من الازل الی هذا الآن وهذا هو الموجب للفرق بین الاول والثانی بالظهور وعدم الظهور فتدبر قوله والتحقیق الخ توضیحه انه قد
اختلف فی الاعداد فذهب البعض الی ان الاعداد من الامور الاعتباریة الانتزاعیة تنتزع من المعدودات التی هی مناشی انتزاعها
وذهب البعض الی ان الاعداد من الامور العینیة الموجودة فی الخارج ویستدلون علیه بان العدد کم منفصل من اقسام الکم المطلق
الذی هو قسم من اقسام العرض الذی هو قسم من اقسام الموجود الخارجی لان المقسم معتبر فی القسم والکل قائلون بکون الاعداد
غیر متناهیة فالاعداد لو کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة فعدم تناهی الاعداد ح بالمعنی الاول ای بمعنی لا تقف عند حد
لان الاعداد لما کانت من الامور الانتزاعیة فتکون تابعة لانتزاع المنتزع فلا تکون ح غیر متناهیة بمعنی الموجودة
بالفعل اذ لا شبهة فی کون وجود الانتزاعیات الغیر المتناهیة فی الازمنة المتناهیة للنفس بالفعل محالا ولو کانت الاعداد
من الامور العینیة الموجودة فی الخارج فعدم تناهی الاعداد ح بالمعنی الثانی ای بمعنی انها موجودة بالفعل لان الاعداد
لما کانت موجودة فی الخارج وهی غیر متناهیة فی الخارج فلا جرم یکون عدم تناهی الاعداد بمعنی وجود تلک الاعداد بالفعل

له ای المولوی غلام یحیی ۱۲۲۴ رحمه الله ۱۲

في الخارج واعترض ههنا بوجهين الوجه الاول ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية اذ يوجد هو في الامور العينية ايضا
كالحوادث اليومية فانها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد ليست انتزاعية فلو كانت الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة
فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد فالتزام عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من الامور العينية
كما وقع من المحشي لم والجواب عنه من وجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بانه ليس مقصود المحشي رح من قوله عدم تناهيها بالمعنى
الثاني هو التخصيص كما يفهم من ظاهر عبارته بل مقصود المحشي رح من ذلك القول ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من
الامور العينية ممكن ايضا كما كان يمكن على هذا التقدير عدم تناهيها بالمعنى الاول ايضا وعلى هذا المراد لا يتوجه الايراد اصلا ولا يخفى عليك بعد
هذا الجواب اذ ارادة هذا المقصد من ذلك القول بعيد غاية البعد عن الفهم كما لا يخفى على من له ذهن سليم والثاني ما اورده المحقق البهاري بان
المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل ولما كانت الاعداد موجودة بالفعل فلا يتصور عدم تناهيها
ح الا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فصح ما قال المحشي في مقام التخصيص وفيه اما اولا فبان ارادة الموجودة بالفعل من الموجودة مطلقا في قوله وان كانت
من الامور العينية الموجودة بعيدة عن الفهم الا ان يقال ان المطلق محمول على الفرد الكامل واما ثانيا فبانه اذا اريد من الموجودة الموجودة بالفعل فهو الاعم
بين كونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية وكونها من الامور العينية الموجودة بالفعل الا ثم اذ يجوز ان يكون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة
فلم يبين المحشي حال الاعداد على هذا التقدير ام عدم تناهيها ح بالمعنى الثاني او بالمعنى الاول مع انه لا بد من بيانه ايضا فان قلت انه لم يبين المحشي
حال الاعداد على تقدير كونها من الامور العينية المتعاقبة لكون الامور العينية المتعاقبة والامور الاعتبارية الانتزاعية متساوية في كون
عدم تناهيها بالمعنى الاول فبيان احدهما يغني عن بيان الآخر فيقاس احدهما على الآخر قلت ان قياس حال الامور العينية المتعاقبة على
الامور الاعتبارية الانتزاعية قياس مع الفارق لان تلك الامور العينية المتعاقبة موجودة في الخارج وهذه الامور الاعتبارية الانتزاعية
موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والذهني يجوز ان تكون متغايرة فكيف يقاس حال احدهما على الآخر وان كان كلاهما
مشتركين في وصف التعاقب كذا قيل والوجه الثاني ان الامور الاعتبارية الانتزاعية يجوز ان يكون مناشيها موجودة بالفعل فتكون
تلك الامور غير متناهية بمعنى الموجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد فلا يصح قول المحشي رح ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية
فعدم تناهيها بالمعنى الاول وبعد اللتيا والتي يجب ان يعلم ان عدم تناهي الاعداد بمعنى الموجودة بالفعل على تقدير كون الاعداد من
الامور العينية لا يصح الا اذا كانت المعدودات غير متناهية اذ العارض تابع للمعروض في التناهي وعدم التناهي والا لم يكن عارضا هف وكون المعدودات
غير متناهية لا يصح عند القائلين بحدوث العالم لان المعدودات الغير المتناهية اما ان تكون معا او تكون متعاقبة وعلى الاول يلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية وهو محال عند القائلين بحدوث العالم وعلى الثاني يبطل حدوث العالم بنوعه وشخصه اذ العالم على تقدير كون المعدودات
غير متناهية على التعاقب يكون باقيا في ضمن المعدودات الغير المتناهية على التعاقب فيكون قديما بنوعه وان لم يكون قديما بشخصه نعم
كون المعدودات غير متناهية يصح على راي الفلاسفة القائلين بقدم العالم اذ هم قائلون بعدم تناهي الحوادث في جانب الماضي فالاعداد
لما كانت عارضة للمعدودات والعارض تابع للمعروض في التناهي وعدمه فتكون الاعداد ايضا غير متناهية في جانب الماضي واما الحوادث
التي هي معدودات للاعداد في جانب المستقبل فهي غير متناهية على تقدير قدم العالم ايضا بمعنى لا تقف عند حد فالاعداد ايضا تكون غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد في جانب المستقبل اذ العارض تابع للمعروض فلم يثبت عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني في جانب المستقبل على راي
القائلين بقدم العالم ايضا ولو بني الكلام على راي المشائين القائلين بالمعية الدهرية بين الحوادث المعدودات كلها كما قالوا ان
الممكنات الغير المتناهية كلها مطلقا موجودة في الدهر معا فالمعدودات ح غير متناهية بالفعل على سبيل الجمع فقد ثبت ح عدم
تناهي الاعداد بالمعنى الثاني بغير خصوصية ظرف دون ظرف وهو المط قوله والحق هو الاول هذا شروع في بيان ما هو الحق في العدد
بعد بيان التفصيل وتوضيحه ان الحق هو الاول وهو كون الاعداد من الامور الانتزاعية الاعتبارية فعدم تناهيها لا تقف عند حد وتفصيل ان
للانتزاعي وجودين وجود قبل الانتزاع ووجود بعد الانتزاع والوجود الذي هو بعد الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع وانتزاع الاعداد لا يقف
عند حد لان انتزاع الامور الغير المتناهية بالفعل لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية والازمنة الغير المتناهية لا تتصور على تقدير حدوث العالم

ارتضى علي خان ١٢٠٠ مولانا غلام يحيى ١١٢٨

وعلى تقدير مرتبة العقل الهيولاني حين قدمها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل على تقدير كونها امورا انتزاعية بل يجب كونها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد واما الوجود الذي هو قبل الانتزاع فهو عين وجود المنشا وتابع للمنشا ان كان المنشا متناهيا كان متناهيا وان كان غير متناه كان غير متناه قال احسن المحققين بما توضيحه ان الشق الثاني وهو كون الاعداد غير متناهية موجودة بالفعل باطل بجريان برهان التطبيق والتضايف والتضعيف وغيرها من براهين ابطال التسلسل فثبت الشق الاول وهو انتزاعية الاعداد ثم اعترض على ما اثبت من انتزاعية الاعداد لبقاء احتمال ثالث وهو كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة كالكائنات الحادثات في الخارج وفيه ان المحشي قد ثبت انتزاعية الاعداد بقوله والحق هو الاول فيبطل ح عينية الاعداد مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية كائنة على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب فقد برد ما يجب التنبيه عليه انه اعترض المحقق مرزا جان الباغنوي الشيرازي على هذا المذهب الحق بان الاعداد من اقسام الكم وهو من المقولات العشر التي هي من اقسام الموجود الخارجي عندهم وهذا يقتضي كون الاعداد من الموجودات الخارجية والجواب عنه على ما هو الحق عندي ان المحققين صرحوا بان المقولات العشر من اقسام الموجود النفس الامري لا من اقسام الموجود الخارجي فكون المقولات العشر من اقسام الموجود الخارجي مم ولا ريب في ان اعتبارية الاعداد لا تنافي كونها من الموجودات النفس الامرية وان سلمنا ان المقولات العشر من اقسام الموجود الخارجي فنقول ان المراد بالموجود الخارجي المقسم اعم من ان يكون بنفسه موجودا في الخارج او بحسب منشاه ولا ريب في ان الاعداد على تقدير كونها اعتبارية انتزاعية موجودة في الخارج بحسب مناشيها وهي المعدودات فلا تنافي قال المحشي في حاشية الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له انتهت قوله فيها اي في قوله والحق هو الاول وتوضيح حاشية الحاشية ان قول المص والاعداد مثال للامور الغير المتناهية حصلت في النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية ولا شك ان المراد بعدم تناهي تلك الامور الغير المتناهية هو كون تلك الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد اذ لو لم يكن المراد كك فلا يلزم الاستحالة على ما مر ولما كانت الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية على ما هو الحق فعدم تناهي الاعداد ح يكون بالمعنى الاول اي بمعنى لا يقف عند حد فكيف انطباق المثال على الممثل له فان قلت ان عدم كون المثال مطابقا للممثل له مم اذ يجوز ان يكون قول المص والاعداد مثالا لمطلق الامور الغير المتناهية مع قطع النظر عن كيفية عدم تناهيها هو بالمعنى الاول ام بالمعنى الثاني فحصل الانطباق قلت هذا بعيد اذ لا كلام لنا في مطلق اللاتناهي انما الكلام في اللاتناهي بالمعنى الثاني لان المقام لا يقتضي الا ذكر اللاتناهي المستحيل ومن الضرورة ان مطلق اللاتناهي ليس بمستحيل قوله لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها هذا دليل على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية وطريقته ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وكلما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فالعدد امر اعتباري انتزاعي وهو المطلوب اما الصغرى فقد بينها المحشي واثبتها في حاشية الحاشية واما الكبرى فقد بينها في حاشية الحاشية الاخرى فما عرض لبعض العلماء من ان الكبرى محذوفة لا معنى له الا ان يقال ان المراد المحذوف عن نفس الحاشية ونبينها بالتفصيل فاستمع اولا حال الصغرى فلا بد في تحقيقها من امرين اولهما بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع وثانيهما اثبات كون الاعداد من هذا الكلي اما الاول فهو ان الكلي المتكرر بالنوع عندهم عبارة عن الكلي الذي اذا وجد فرد من هذا الكلي كان ذلك الكلي محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة على ان ذلك الكلي عين حقيقة ذلك الفرد ومرة بالاشتقاق على ان حصة ذلك الكلي عارضة لذلك الفرد كالوجود فانه لو وجد فرد منه كوجود عمرو لكان الوجود محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة فيقال وجود عمرو وجود فان الوجود من حيث هو عين حقيقة وجود عمرو ومرة بالاشتقاق على ان يؤخذ الوجود مضافا الى هذا الفرد حتى يحصل حصة من الوجود المطلق ويحمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالاشتقاق بواسطة ذو فيقال وجود عمرو ذو وجود وجود عمرو ولان في الحصة الحاصلة اعني وجود وجود عمرو اضافة الوجود الى وجود عمرو معتبرة فلا يكون هذه الحصة عين حقيقة ذلك الفرد اعني وجود عمرو الذي ليس فيه هذه الاضافة وان كانت الاضافة الى عمرو معتبرة فيه فلا يكون حمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالمواطاة بل هذه الحصة خارجة عن ذلك الفرد وعارضة له كما يكون حصة الوجود عارضة للمفهومات الاخر فلا بد من ان يكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق وقال بعضهم ان ما يكون محمولا على نفسه مرة مواطاة بالحمل الاولي ومرة مواطاة بالحمل العرضي فهو ايضا كلي متكرر بالنوع كالمفهوم فيقال المفهوم مفهوم والمفهومية عارضة للمفهوم فيقال بهذا الاعتبار ايضا المفهوم مفهوم واما الثاني وهو ان الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع

سلطان مولانا محمد حسن ١٢٩٠ سنه ... كون الاعداد ...

لعدم صحة المحشي رح في حاشية الحاشية حيث قال لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت فهذه النسخة بالاضافة في عشرة عشرة وعشرة عشرات وبتقدم لفظ عشرة على عشرات وقد وقع في بعض النسخ موضع وكذا عشرة عشرات وكذا عشرات عشرة بتقدم لفظ عشرات على عشرة وح يقرر هذه النسخة بالرفع على المبتدء والخبر في عشرة عشرة وعشرات عشرة وتوضيح هذه الحاشية على النسخة الاولى ان العدد كلي متكرر بالنوع لان العشرة مثلا عدد كلي ولها افراد كعشرة رجال مركبة من احاد وعشرات رجال مركبة من عشرات اذ قد تقرر في موضعه ان الكلي كما انه يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فيكون الكلي اي العشرة على هذين الفردين محمولا عليهما مرة بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة وهذا الحمل اذا اخذت العشرة من حيث هي بدون الاضافة الى ذينك الفردين فيكون العشرة ح عين حقيقتهما فتحمل عليهما مواطاة ولم يتعرض المحشي رح بهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو وهذا اذا اخذت العشرة بالاضافة الى ذينك الفردين لانه كما يصح اضافة الكلي الى الواحد كذلك يصح الى الكثيرين فيحصل حصة خارجة عن ذينك الفردين عارضة لهما لان الاضافة خارجة عن مفهوم ذينك الفردين وداخلة في الحصة فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال فاضافة عشرة ههنا الى عشرة رجال باعتبار الاحاد ومعنى هذا القول عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة رجال وكذا يقال عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال فاضافة العشرة الى عشرات رجال في هذا القول باعتبار العشرات دون الاحاد فمعنى هذا القول عشرات رجال ذو العشرة التي هي من عشرات رجال اي يصدق على كل عشرة من عشرات رجال انه ذو العشرة التي هي من عشرات رجال وهذا لا يصح في عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال اذ لا يصح ههناك ان يقال كل واحد من عشرة رجال عشرة فحاصل المنهية على النسخة الاولى ان العشرة مثلا تصدق بالاشتقاق على فردها فعلى هذه النسخة المبتدء وهو عشرة رجال في الاول وعشرات رجال في الثاني ولفظ ذو فيهما مقدر في عبارة المنهية وحذف المضاف اليه وهو رجال وعوض عنه التنوين في عشرة وعشرات هذا واما اذا قرر حاشية الحاشية على النسخة الثانية فهي ظاهرة في انه قد ذكر شق الحمل المواطاتي وترك شق الحمل الاشتقاقي كما لا يخفى على من تدبر ثم اعلم ان توضيح المنهية على النسخة الاولى كما مر وان صدر من الاكابر لكنه غير مقبول عندي اذ يلزم فيه ان يكون العشرة مضافة الى عشرة رجال وهو مفرد والعشرة لا يكون مميزها الا جمعا فالصواب ان يقرر المنهية على النسخة الاولى بالمبتدء والخبر في قوله عشرة عشرة كما نقول ستة ضعف ثلثة فيكون هذا القول اشارة الى الحمل المواطاتي وبالاضافة الى التميز في قوله عشرات عشرات فهذا القول اشارة الى الحمل الاشتقاقي والتقدير عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال فتدبر واما الكبرى وهو ان كل ما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فلما اثبتها المحشي رح في الحاشية المنهية بقوله ضابطة الضابطة والقانون والقاعدة والاصل الفاظ مترادفة وهي عبارة عن القضية الكلية التي اشتملت على احكام جميع جزئيات موضوعها كقولنا كل انسان حيوان ذكرها صاحب التلويحات هو الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي المقتول ابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة قدس سرهما واسمه يحيى بن حبش وقصة قتله انه اتهم بخلل في العقائد الصحيحة فافتى علماء حلب بقتله فقتل وصلب في الحلب وقيل حبس وخنق وقيل غير ذلك من انواع القتل فاختار الشيخ قتله بالاجاعة لاعتياده بالرياضات ففعل ذلك والعلم الحق عند علام الغيوب كذا اورده بعض الاماجد في حاشية الحاشية على شرح الصدر الشيرازي على الهداية الاثيرية هو تذكير الضمير باعتبار الخبر وان كان المرجع وهي الضابطة مونثا ان كل ما اي كل كلي يتكرر نوعه اي مفهومه بان يكون المكرر في النفس مفهوم ذلك الكلي وانما فسرنا النوع بالمفهوم ليطابق قوله الآتي في هذه الحاشية فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته الخ اي تعيين للكلي المتكرر مفهومه اي فرد فرض منه اي من ذلك الكلي يكون موصوفا بذلك النوع اي المفهوم فيكون مفهومه اي الكلي تارة تمام حقيقته اي حقيقة ذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالمواطاة حملا ذاتيا وهذا قبل كون الكلي مضافا الى ذلك الفرد اي اذا لوحظ من حيث هو هو وتارة عطف على تارة الاول وصفا عارضا له اي لذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالاشتقاق حملا عرضيا وهذا بعد اضافة ذلك الكلي الى ذلك الفرد حتى يحصل حصة خارجة عن ذلك الفرد عارضة له فيكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق فان قلت كيف يكون الكلي ذاتيا لفرده محمولا عليه بالمواطاة وعرضيا لذلك الفرد محمولا عليه بالاشتقاق فانه يلزم ح كون الشئ الواحد

قوله [illegible] بالنوع لان نوع كلي متكرر بالمواطاة والاشتقاق فاحفظ ١٢ منه

ذاتيا وعرضيا معا وهو مما يعاب فيه قلت لا عائبة ههنا انما العائبة في ان يكون الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد وههنا ليس كذلك
فان الكلي ذاتي لفرده اذا اخذ ذلك الكلي من حيث هو بدون الاضافة الى ذلك الفرد وعرضي لذلك الفرد اذا اخذ ذلك الكلي من حيث الاضافة
الى ذلك الفرد فان الاضافة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد فالذاتية والعرضية باعتبارين مختلفين يلزم خبر لان ان يكون اي ذلك الكلي
امرا اعتباريا لا موجودا في العين لئلا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة في الخارج واما على تقدير اعتبارية ذلك الكلي وان لزم التسلسل
لكنه لما كان في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة كالقدم شرع في امثلة الكلي المتكرر بالنوع فان فردا من القدم وهو قدم
زيد يتصف بالقدم مرتين مرة بالمواطاة فيقال قدم زيد قدم ومرة بالاشتقاق فيقال قدم زيد ذو قدم قدم زيد لان قدم زيد لو لم يتصف
بالقدم فلا جرم يتصف بعدم القدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حدوث موصوف ذلك القدم ايض وهف وقس عليه الامثلة الآتية والحدوث
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان فان فردا من الامكان كامكان زيد يصدق الامكان عليه بصدقين احدهما
الصدق المواطاتي فيقال امكان زيد امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقي بان يكون حصة من الامكان عارضة لامكان زيد كما ان حصة من الامكان
عارضة لزيد فكما ان الامكان محمول على زيد بالاشتقاق كذلك على امكان زيد فيحمل الامكان على امكان زيد بالاشتقاق فيقال امكان زيد
ذو امكان اي امكان زيد ممكن ونحو ذلك كالوجود والعدد وغيرهما فان هذا دليل على انه لو كان الكلي المتكرر بالنوع موجودا في الخارج
يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة الخارجية وتفصيله ان الامكان لعلمه لم يكن امرا اعتباريا موجودا في الذهن بل كان موجودا في الخارج لكان الامكان ممكنا وينتقل الكلام الى
امكانه فيلزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج واللازم بطل بالادلة الموردة في مقامها فالملزوم مثله واما بيان الملازمة فبانه لو لم يكن الامكان
امرا اعتباريا بل صار من الموجودات الخارجية فان وجد فرد من الامكان في الخارج وهو امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا اولا فلا جرم يتصف
هذا الفرد بالامكان في الخارج لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فيصير هذا الفرد ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وبالجملة
لما كان هذا الفرد متصفا بالامكان فقد تحقق فرد آخر باضافة الامكان الى الفرد الاول وهو امكان الفرد الاول اي امكان امكان زيد
وقد سمينا هذا الفرد فردا ثانيا وهذا الفرد ايض كالاول يكون امرا موجودا في الخارج لبطلان الترجيح بلا مرجح بان يكون بعض الافراد موجودا
في الخارج وبعضها اعتباريا موجودا في الذهن فلا جرم يكون الامكان محمولا على هذا الفرد لكون الامكان كليا متكررا بالنوع
فقد تحقق فرد ثالث باضافة الامكان الى الفرد الثاني وهو امكان الفرد الثاني وهذا الفرد ايضا موجود في الخارج كالفردين الاولين
فيكون الامكان محمولا عليه ايضا فقد حصل فرد رابع موجود في الخارج باضافة الامكان الى الفرد الثالث وهو امكان الفرد
الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ولا شبهة في ثبوت الترتيب بين تلك الافراد اذ المعروض مقدم على العارض ولو كان التقدم
بالذات فقد لزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج المترتبة بالترتيب الذي يكون بين العارض والمعروض على تقدير
كون الامكان موجودا في الخارج وهكذا في بواقي الكليات ولما بطل كون الكلي المتكرر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزامه
التسلسل المستحيل فقد ثبت كون ذلك الكلي امرا اعتباريا وهو المقصود ومما ينبغي ان يعلم في هذا المبحث امور الامر الاول ان العشرة اذا
اضيفت الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير العشرة مائة كما لا يخفى وقد حمل هذا المضاف على عشرات رجال بالحمل العرضي
فيكون عشرة عشرات عارضة لكل جزء من اجزاء عشرات رجال فصار معناه ان كل عشرة من عشرات رجال معروضة لعشرة
عشرات فيلزم كون كل عشرة من عشرات رجال مائة وليس الامر كذلك والجواب عنه ان عروض العشرة لعشرات رجال يتصور
على نحوين احدهما ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بان يكون كل جزء منها عشرة فح يلزم كون
كل عشرة مائة وهذا العروض غير مقصود وثانيهما ان يعرض العشرة لعشرات رجال لا بان يعرض العشرة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات
رجال بل بان يعرض المجموع للمجموع وهذا العروض هو المقصود ههنا وبهذا النحو من العروض لا يلزم كون كل عشرة مائة والسر فيه
ان العشرة مثلا مركبة من عشرة وحدات كما هو عند الجمهور وان كان المحشي رح يخالفهم يقول ان الاعداد مركبة من الاحاد لا من
الوحدات كما سيجيء فكل وحدة من وحدات العشرة معروضة لوحدة حتى يحمل على كل وحدة منها وحدة بالحمل العرضي فمجموع الوحدات
المعروضة معروض لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات العارضة هو العشرة فالعشرة عارضة للعشرة فيحمل بالحمل العرضي ولا يلزم

ان يكون العشرة عارضة لكل احد واحد من اجزاء العشرة فتدبر تدبرا فانقاد والامر الثاني ان العدد لو كان مركبا من الاحاد كما هو عند المحشي ويجيء
تفصيله فلا يتصور كون العدد كليا متكررا بالنوع بالمعنى الذي قد تقرر لان العدد يكون محمولا على معروضه مواطاة سواء كان المعروض حصة من
العدد او امرا آخر سوى حصة فليس ههنا اثر الحمل الاشتقاقي فاين التكرر بالنوع فتدبر والامر الثالث انه قد منع البعض صدق الكلي على كثيرين من افراده
بمعنى ان جزء زيد مثلا كلي ولا يصدق جزء زيد على جميع اجزاء زيد اقول هذا المنع غفلة صريحة عن الحق فانا لا ندعي ان الكلي كما يصدق على
واحد من افراده يصدق واحد كذلك على كثيرين منها يصدق واحد بل المراد ان الكلي يصدق على واحد من افراده يصدق واحد وعلى الكثيرين
باصداق كثيرة على ما حققه المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد الا ترى ان الحيوان يصدق على الحمار والفرس والبغل باصداق لا بصدق و
لا مرية في ان جميع اجزاء زيد يصدق عليه جزء زيد لا بصدق واحد بل باصداق كثيرة فالمنع مكابرة فتدبر قوله ولانه مركب الخ هذا دليل
آخر على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية معطوف على قوله لان العدد الخ صغرى هذا الدليل قوله العدد مركب من الاحاد و
اشار الى كبراه بقوله فيما سياتي والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج والقياس مرتب على نهج قياس المساواة الذي
يكون متعلق محمول اولاه موضوعا لثانيه ويرجع قياس المساواة الى قياسين وتحريره ههنا بان يقال العدد مركب من الاحاد
والاحاد ليست بموجودة في الخارج فينتج ان العدد مركب مما ليس بموجود في الخارج ويجعل هذه النتيجة صغرى ويضم اليها على سبيل
الكبروية قولنا وكل مركب مما ليس بموجود في الخارج ليس بموجود في الخارج فينتج هذا الشكل لقولنا العدد ليس بموجود في الخارج وهو
المطلوب واشار المحشي رح الى هذه النتيجة بقوله فكذا العدد والمركب منه اما اثبات المقدمة الاولى وهو ان العدد مركب من الاحاد فبما بينه المحشي
المدقق رح بقوله لست اقول من الوحدات الخ على سبيل اتيان الجملة المعترضة وتوضيحه ان العدد مركب من الآحاد ولا اقول ان العدد
مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارات المحققين كالمحقق الدواني حيث ذكروا الوحدات في مواضع الاحاد مسامحة
وقالوا ان العشرة مثلا مركبة من وحدات عشرة وكيف اقول ان العدد مركب من الوحدات والحال انه لو كان كذلك لكان
حمل العدد على المعدودات كحمل الوحدات على المعدودات لان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء فحال حمله على الاشياء كحال حمل
اجزائه عليها اذ الكل فرع للاجزاء والفرع تابع للاصل مع ان العدد محمول على المعدودات مواطاة لان العدد يكون متحدا
مع المعدودات في الوجود كما يكون المشتقات متحدة مع موصوفاتها فكما ان المشتقات محمولات على موصوفاتها كذلك
العدد محمول على المعدودات فيقال الرجلان اثنان والدراهم عشرة وهكذا والوحدات محمولة على المعدودات بالاشتقاق
لا بالمواطاة فلا يقال زيد وحدة والرجلان وحدتان بل يقال زيد ذو وحدة والرجلان ذو وحدتين فلما ثبت التغاير بين
الاعداد والوحدات بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا من الوحدات بل من الاحاد وهو المطلوب فالكل والجزء واحد في
نحو الحمل اذ يقال زيد واحد والدراهم عشرة قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة بقوله والوحدات محمولة عليه الخ سواء
اعتبر الجزء الصوري فيها او لا انتهت هذا دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لو لم يعتبر فيها الجزء الصوري اي الهيئة الوحدانية فلا تكون
الا وحدات محضة فلا يصح حملها على المعدودات بالمواطاة ولا اذا اعتبر في الوحدات الجزء الصوري فلم لا يجوز ان يكون الوحدات
محمولة على المعدودات بالمواطاة وتوضيح الدفع ان الوحدات كالعلة المادية للعدد والهيئة الاجتماعية بمنزلة العلة الصورية له
فالوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اي الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا او لا يعتبر غير محمولة على المعدود مواطاة فلا يقال
الرجال وحدات مجتمعة معروضة للهيئة كما لا يقال الرجال وحدات محضة لان الهيئة الاجتماعية لا تجعل الامور الانتزاعية موجودات
واقعية في الخارج فلا تتحد الوحدات بالمعدود فكيف تحمل عليه مواطاة بل انما تحمل عليه بالاشتقاق وهو المطلوب فتدبر بقي اثبات
المقدمة الثانية وهو ان الاحاد ليست بموجودة في الخارج واثبات المقدمة الرابعة وهو ان كل مركب مما ليس بموجود في الخارج
ليس بموجود في الخارج فنقول في اثبات المقدمة الثانية ان الاحاد جمع واحد والواحد من حيث هو واحد ليس بموجود في الخارج
لان الواحد مشتق وكل مشتق لكون النسبة الغير المستقلة الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج داخلة فيه يكون امرا اعتباريا فالواحد يكون
امرا اعتباريا فلا يكون موجودا في الخارج هكذا قال بعض الاعلام رح ولا يخفى انه توجيه لكلام القائل بما لا يرضى به قائله لان المشتق عند المحشي

له الاحاد جمع واحد والوحدات جمع وحدة فالفرق بين الواحد والوحدة بالاشتقاق والمباينة ١٢ منه

له لعله اشارة الى انه للهيئة يجوز ان يكون خصوصية تكون موجبة لعدم الحمل بالمواطاة ١٢ مولوي محمد علي

علی ما حققہ فی حاشیتہ علی شرح التہذیب الجلالی لیس مرکبا من النسبۃ قال الاصوب ان یقال فی اثبات المقدمۃ الثانیۃ ان المشتق عند المحشی مع امر انتزاعی ینتزعہ العقل من الموصوف بالنظر الی الوصف الذی قام بالموصوف ولاحظ لہ من الوجود الخارجی بالذات واذا کان حال الکل کذلک فقس علیہ حال الاعداد وقال فی اثبات المقدمۃ الرابعۃ ان عدم وجود الجزء فی ظرف یستلزم عدم وجود الکل فی ذلک الظرف واعتباریۃ الجزء یستلزم اعتباریۃ الکل ثم اعلم انہ انما قید المحشی الواحد بالحیثیۃ حیث قال ای الواحد من حیث ہو واحد لان الواحد اعتباری باعتبار مفہومہ الاشتقاقی واما باعتبار المنشاء فہو موجود فی الخارج وہذا الوجود فی الخارج لا یضر فی انتزاعیۃ الاعداد اذ العدد مرکب من الاحاد بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانی ثم ہہنا ایرادات الایراد الاول ما اوردہ بعض الاعاظم وتقریرہ ان ترکب العدد من الوحدات ایضا یستلزم المط وہو انتزاعیۃ الاعداد لان الوحدات ایضا انتزاعیۃ غیر موجودۃ فی الخارج کالاحاد فالاعتباریۃ لیست موقوفۃ علی تقدیر ترکب العدد من الاحاد فلا وجہ لتخصیص ترکب العدد من الاحاد فی اثبات انتزاعیۃ الاعداد والجواب عنہ ان المطلوب ہو انتزاعیۃ العدد وان کان حاصلا علی تقدیر ترکب العدد من الوحدات ایضا لکن ذاتیات العدد علی التحقیق عند المحشی الاحاد دون الوحدات فلذا اثبت الاول ونفی الثانی ولیس المقصود ان اعتباریۃ العدد یتوقف علی تقدیر ترکبہ من الاحاد دون الوحدات حتی یتوجہ علیہ الایراد قال بہاء الدین العاملی فی خلاصۃ الحساب الحق انہ ای الواحد لیس بعدد وان تالف منہ الاعداد وقال الشیخ فی الہیات الشفاء وحد کل واحد من الاعداد ان اردت التحقیق ہو ان یقال بانہ عدد من اجتماع واحد وواحد وتکرر الاحاد انتہی فما قال بحر العلوم رحمہ من ان کون العدد مرکبا من الاحاد لا الوحدات خلاف المشہور وخلاف ما نص علیہ الشیخ انتہی فمما لست احصلہ ثم اعلم انہم عرفوا العدد بقولہم ان العدد نصف مجموع حاشیتیہ والمراد بالحاشیتین الصحیحتان لان لا یکون احدہما صحیحۃ والاخری کسرا ولا ریب فی ان الواحد لیس لہ حاشیتان صحیحتان فہو لیس بعدد والایراد الثانی ان حمل الوحدات علی المعدود بالاشتقاق لا ینافی ترکب العدد منہا لجواز ان یختلف حکم الکل والاجزاء فالعدد یکون محمولا علی المعدود مواطاۃ دون اجزائہ اعنی الوحدات واجیب عنہ بان حمل الوحدات علی المعدود بالاشتقاق وان کان لا ینافی ترکب العدد منہا الا ان الاولی ان یکون العدد مرکبا من الاحاد التی ہی محمولۃ علی المعدود مواطاۃ حتی یتطابق حکم الکل والاجزاء فتدبر والایراد الثالث ان المعدود لا یلزم ان یکون من مقولۃ الکم فقد یکون من غیرہا کمقولۃ الجوہر والعدد عرض من مقولۃ الکم والمقولات متباینۃ لا یصدق احدہا علی ما یصدق علیہ الاخری لفقدان مناط الحمل وہو الاتحاد بینہا فکیف یصدق العدد علی المعدود مواطاۃ وما یقال الدراہم عشرۃ فہو محمول علی المسامحۃ او معناہ الدراہم معدودۃ بعشرۃ کما یقال الثوب ذراع ای الثوب مذروع بذراع والجواب عنہ من وجہین الاول انا لا نم ان التباین بین المقولتین ینافی حمل احدہما بالعرض علی ما یصدق علیہ الاخری بالذات فان الممتنع لیس الا اندراج شئ واحد تحت المقولتین بالذات ولیس الممتنع الاندراج مطلقا سواء کان بالذات او بالعرض فح لا ضیر فی حمل العدد بالعرض علی ما یصدق علیہ المقولۃ الاخری بالذات وما قال المورد من ان معنی قولہم الدراہم عشرۃ ان الدراہم معدودۃ بعشرۃ فجوابہ ان العدد لما ترکب من الاحاد فصار فی معنی المشتق فیکون العشرۃ ایضا فی معنی المشتق فیکون محمولۃ علی الدراہم مواطاۃ بلا تاویل فلا یصرف قولہم الدراہم عشرۃ عن ظاہرہ الی ان الدراہم معدودۃ بعشرۃ اذ لما صح حمل الشئ علی الشئ بغیر التاویل فای حاجۃ الی التاویل بخلاف قولہم الثوب ذراع فان الذراع جامد کما ہو المشہور فکیف یکون الذراع محمولا علی الثوب بلا تاویل فلم یجب ان یصرف قولہم الثوب ذراع الی ان الثوب مذروع بذراع کذا قال الفاضل الرام نور اللہ مرقدہ والثانی ما اوردہ الفاضل المکی من ان العدد لہ معنیان احدہما نفس المراتب المخصوصۃ العارضۃ للمعدود ونسبۃ ہذا المعنی من العدد الی المعدود کنسبۃ العرض ای السواد مثلا الی موضوعہ ای الجسم وہذا ہو المعنی الوصفی لاسماء الاعداد وثانیہما الذات المبہمۃ الماخوذۃ مع تلک المراتب کالاربع فانہ عبارۃ عن الذات المبہمۃ الماخوذۃ مع صفۃ الاربعیۃ ونسبۃ العدد بہذا المعنی الی المعدود کنسبۃ العرضی کنسبۃ الکاتب الی معروضہ کالانسان وہذا ہو المعنی العرفی لہا فالعدد الذی ہو من مقولۃ الکم ولا یحمل بالمواطاۃ علی معدودہ لیس الا العدد بالمعنی الاول والکلام لیس الا فی المعنی الثانی وہو عرضی لمعدودہ فیکون محمولا علی المعدود بالمواطاۃ فتدبر والایراد الرابع ما اوردہ بحر العلوم وتقریرہ ان ترکب العدد من الاحاد لا یصح لان الواحد مشتق والمشتق مرکب من الذات والصفۃ والنسبۃ فتکون النسبۃ داخلۃ فیہ فیکون ہو امرا اعتباریا

ولا يكون حقيقة محصلة فكيف يحصل من اجتماع الاحاد الحقيقة المحصلة الواقعية للعدد وجوابه ان المحشي ليس بقائل بكون المشتق كالابيض والاضافة والصفة والنسبة ومذهبه قد مرآنفا فلا ايراد عليه لو سلمنا فغاية ما لزم منه ان الواحد انتزاعي وكذا الاحاد فكذا العدد ولا ريب في ان الانتزاعي يكون له حقيقة محصلة واقعية والا يكون اختراعيا نعم ليس وجوده في الخارج الا بحسب المنشأ والايراد الخامس انه قد نقل عن بعضهم ان العدد هو الاثنينية والثلثية والاربعية والعدد يطلق على الاثنين والثلث مجازا فلا يكون العدد الحقيقي محمولا على المعروض مواطاة على راى ذلك البعض بل يكون محمولا بالاشتقاق وان كان العدد المجازي محمولا بالمواطاة على رائه وجوابه ان قول ذلك البعض مما لا يعبأ به فان الاثنينية والثلثية والاربعية من الاضافات فلو كانت عددا لكما لزم اندراج هذه الامور تحت مقولتين متباينتين بالذات وهو باطل والثاني ان الثلثية واخواتها لا تقبل الانقسام انما القابل للانقسام الثلث واخواته فكيف يكون الثلثية واخواتها من مقولة الكم انما منه الثلث واخواته فتدبر قوله والكلام الواقع الخ توضيحه انه قال الشيخ في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس انتهى فيعلم من قوله وجود في الاشياء بقوله ووجود في النفس توهم ان العدد له وجود في الخارج في ضمن افراده الخارجية وهو الذي عبر عنه الشيخ بقوله له وجود في الاشياء ووجود في النفس اي الذهن فلم يكن العدد ح امرا اعتباريا وهذا خلاف ما بصدده المحشي ح فدفع المحشي ح هذا الوهم بقوله والكلام الخ وتوضيح الدفع انه ليس كلام الشيخ على ظاهره المتبادر منه وهو كون الاعداد موجودة في الخارج بل المراد بالوجود في قول الشيخ له وجود في الاشياء الوجود النفس الامري كما قال المحشي ح في الحاشية المنهية معلقا على قوله ليس على ظاهره يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي انتهت فملخص كلام الشيخ ان العدد له وجودان وجود في نفس الامر في ضمن افراده ووجود في الذهن بالذات وفي ضمن المعدودات الموجودة في الذهن ايضا وليس كلام الشيخ ان العدد له وجود خارجي في ضمن افراده الخارجية حتى يلزم كون العدد موجودا خارجيا لا امرا اعتباريا فكلام الشيخ في الوجود النفس الامري لا في الوجود الخارجي قوله وليس قول من قال الخ بعضهم قالوا ان العدد لا وجود له الا في النفس فلما كان الوجود المنفي في هذا الكلام مطلقا تبادر بحسب الظاهر ان غرض هذا البعض نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الحصر مع ان العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال كما هو شان الانتزاعيات فلا يصح نفي مطلق الوجود عن العدد في الخارج فدفع هذا القول بان هذا القول ليس مما يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح واعترض عليه بعض الفضلاء ره بانه لو حمل قول هذا البعض على الظ فهو غير معتد به جزما واما لو صرف عن الظ بان يقال ان المراد بالوجود الوجود في نفسه مجردا عن المنشأ فمعنى كلامه ان العدد لا وجود له مجردا عن المنشأ الا في النفس فيكون هذا القول ايضا معتدا به فحال هذا الكلام وكلام الشيخ واحد في انهما بحسب الظ لا يعتد بهما وبعد الصرف عن الظ يعتد بهما فالفرق بين القولين كما وقع من المحشي لعله خطاء واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني وليس قول من قال الى قوله يعتد به منقول للشيخ في الهيات الشفاء وليس هذا القول من المحشي حتى يعطف على قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ وبالجملة ان المحشي بري عن ورود الاعتراض عليه والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي ح لكنه لما كان الشيخ رئيس الحكماء وامام الفن فصرف المحشي قوله عن الظ وصيره معتدا به وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظ ولم يجعله معتدا به فقد وضح الفرق بين القولين قوله لا من قال الخ توضيحه انه قال بعضهم ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس انتهى فقوله التي الخ صفة لقوله المعدودات وقوله الا في النفس استثناء مفرغ ومعناه ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان في ظرف من الظروف الا في النفس فقال المحشي ان هذا القول حق لان قائله ما نفى مطلق الوجود عن الاعداد بل نفى وجود العدد في الخارج على سبيل الاستقلال مجردا عن المعدودات ولا شك في كونه حقا ضرورة ان العدد لكونه امرا انتزاعيا غير مستقل في الوجود لا يوجد في الخارج بالتجرد عن مناشي انتزاعه والخلص في باب الاعداد ان العدد ليس اختراعيا محضا مذهبيا صرفا بحيث لا يكون له حظ من الوجود الخارجي لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه كزوجية الخمسة وجبل الذهب بل هو امر انتزاعي موجود في الذهن بنفسه وبمنشأه ويوجد في الخارج بمنشأه لا بنفسه مجردا عن المنشأ فان الموجود في الاعيان منشأ انتزاعه ويحكم بوجود العدد في الخارج بالنظر الى وجود منشأه فيه قال الشيخ في الشفاء فانا قد بينا ان الواحد

لا تجرد عن الاعيان قائما بنفسها الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهى قال المص وتلك الامور التي حاصلة فينا امور مترتبة موجودة معا
لما ثبت سابقا ان للنفس قدرة على ادراك الامور الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية والادراك لما كان بزوال امر فلا بد من ان يكون
الامور الغير المتناهية بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية موجودة فينا في كل آن وكان ابطال الامور
الغير المتناهية الموجودة موقوفا على كونها مترتبة بالتقدم والتاخر باي نحو كان التقدم والتاخر لتوقف ادلة هذا الابطال على الترتب على ما هو
المشهور عاد المص رح الى اثبات الترتيب بين تلك الامور الحاصلة السابقة الموجودة فينا قبل هذا النهاية فقال وتلك الامور الخ قوله اي اعدام
تلك الامور الخ فهم المحشي المحقق رح انه لو حمل قول المص وتلك الامور الخ على ما هو الظاهر منه من اثبات الترتيب بين نفس تلك الامور وجودا لكفى
في اثباته ان يقول المص ان تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا يجوز ان تكون اعدادا او العدد الاكثر يستلزم العدد الاقل فان العشرة
المخصوصة يلزمها الواحد المخصوص والمائة المخصوصة يلزمها العشرة المخصوصة وهكذا فيتحقق مراتب غير متناهية ومرتبة الملزوم مرتبة المعروض
ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فيثبت الترتيب بين تلك الامور ولغى المقدمات الاخر
التي اتى بها المص من قوله فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ لعدم الاحتياج الى تلك المقدمات فح لا بد من تقدير المضاف وهو لفظ
الاعدام فيكون مقصود المص رح اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جانب اعدام تلك الامور المتاخرة عن
وجودات تلك الامور ثم ابطال تلك الاعدام المتاخرة اللاحقة المترتبة اولا وبالذات بلا واسطة وابطال تلك الامور الغير المتناهية
ثانيا وبالعرض ولا ريب في ان هذا المقصود اي اثبات الترتيب في تلك الامور من جهة الاعدام المتاخرة عن وجوداتها لا يحصل الا بذكر
جميع ما ذكره المص فاثبت الترتيب بين تلك الاعدام اولا بقوله فعدم الاقل الخ ولما كان هذا موقوفا على اثبات ترتيب تلك الامور وجودا
جعله مقدما حيث قال لما كان العدد الاكثر الخ قال المحشي في حاشية الحاشية كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد تمت توضيحها ان المص جعل
نتيجة الدليل اجتماع عدمات الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا حيث قال آخرا فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل وهذا القول من المص شاهد على ان المضاف وهو لفظ الاعدام على كلام المص وتلك الامور الخ مقدر ليكون النتيجة ما هو الدعوى
اولا فان قلت لم اثبت المص الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية من جهة اعدامها المتاخرة دون انفسها ولم ابطل تلك الاعدام
اولا وبالذات وتلك الامور ثانيا وبالعرض ولم لم يثبت الترتيب قصدا بين انفس تلك الامور قلت لانه على تقدير كون العلم بالزوال
يكون العلم عدم امر من تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا فاذا اثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها فيلزم بطلان تلك
الاعدام اولا وبالذات وهذه الاعدام هي العلوم لا غيرها فيلزم بطلان نفس العلوم لعدم تناهيها واما اذا اثبت الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية الحاصلة فينا من جهة انفسها فلزم بطلان تلك الامور وهي غير العلوم لا عينها فيلزم على تقدير كون العلم زوالا بطلان الامور
الاخر لعدم تناهيها ولا ريب في ان الزام اللاتناهي في نفس العلوم على تقدير كون العلوم زوالات اشنع من الزام اللاتناهي في غير
تلك العلوم على تقدير كون العلوم زوالات لا يقال اذا قدر لفظ الاعدام المضاف يكون المقصود بيان الترتيب بين تلك الامور عدما فقط
لا وجودا ايضا فح يكون قول المص في الدليل العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل لغوا لانا نقول نعم الا ان بيان الترتيب بين تلك الامور عدما
موقوف على بيان الترتيب بين تلك الامور وجودا فبيان الترتيب بين تلك الامور وجودا مقصود بالعرض فلا يكون قوله في الدليل
العدد الاكثر الخ لغوا بقي ههنا شيء وهو ان الاعدام وان كانت مترتبة الا انها ليست بموجودة مجتمعة بالفعل فكيف يجري فيها البرهان
لعدم اجتماعها بخلاف تلك الامور فانها لما كانت مجتمعة وثبت الترتيب بينها باعدامها فصارت مجتمعة ومترتبة معا وهي باطلة
بالبرهان وقد يقال ان مراد المص اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية التي فينا بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس
وجودا وعدما واثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وان كان يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل الا ان المص اثبت الترتيب
بينها عدما تطوعا فقول المص العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل فثبت الترتيب وجودا وقول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر الخ
فيثبت الترتيب عدما وقوله فاذا كان عدم الخ تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه على ذلك الاستلزام ولا شك في ان الزام
اللاتناهي في نفس العلوم وفي غيرها معا كما هو متحقق حين هذا التوجيه اشنع من الزام اللاتناهي في نفس العلوم كما هو متحقق [illegible]

تقدير المضاف ولا يذهب عليك ان القول بان مقصود المص اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما لا يساعده سوق الدليل كما لا يخفى على الفطن ومما يضعف جعل المص استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر الموجب للترتيب بين الاعدام محط الفائدة وتاليا واستلزام الاكثر للاقل المثبت للترتيب بين النفس تلك الامور وسيلة له ومقدما قوله وح ترتيبها الخ توضيحه انه لما قدر لفظ الاعدام فيثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جهة الاعدام المتاخرة عن ذواتها ووجوداتها بان يقال الزوال الذي عرض للامر من تلك الامور بحصول للادراك الاول يكون اولا والزوال الذي عرض للامر الثاني من تلك الامور بحصول الادراك الثاني يكون ثانيا والزوال الذي عرض للامر الثالث من تلك الامور بحصول الادراك الثالث يكون ثالثا وهكذا فصارت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة ومترتبة بالترتيب العرضي من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وقد ظهر بطلان الامور الغير المتناهية المجتمعة المترتبة في الحكمة ببراهين قال المص مستدلا على ترتب عدمات تلك الامور الحاصلة فينا المجتمعة وهي الاعداد مثلا لانه لما كان العدد الاكثر كتسعين مثلا مستلزما للعدد الاقل كتسعة وثمانين فان تسعة وثمانين كالجزء لتسعين فالاكثر اعني تسعين يكون ملزوما والاقل اعني تسعة وثمانين يكون لازما وهذا الاقل اعني تسعة وثمانين ملزوم لما هو اقل من هذا الاقل بواحد وهكذا فلا شبهة ح في ثبوت الترتيب بين تلك الامور اعني الاعداد باللازمية والملزومية فاذا ثبت هذا فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر اذ عدم الاقل عدم اللازم وعدم الاكثر عدم الملزوم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم سواء كان اللزوم بواسطة او بلا واسطة وان ليس عدم الملزوم يستلزم عدم اللازم لجواز كون اللازم اعم كالحرارة للنار فقد ثبت الترتيب بين عدمات تلك الامور ايضا باللازمية والملزومية قوله لا يخفى عليك الخ لا باس علينا بان نفصل هذا المقام فنقول اولا ان التقدم على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجامع المتقدم مع المتاخر اجتماعا وجوديا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على نبينا عليهما السلام الا ان التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني بالعرض والثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتاخر بحيث لا يوجد الا بان يكون المتقدم موجودا قبله او معه ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بالشرف وهو ان يكون للمتقدم كمال وشرف ليس للمتاخر كتقدم العالم على الجاهل والرابع التقدم بالرتبة وهو القرب عن المبدا المحدود بان يفرض مبدا محدود ومعين يكون احد الشيئين اقرب منه والآخر ابعد فالاقرب له تقدم بالرتبة على الابعد وهذا التقدم هو التقدم الوضعي والتقدم المكاني كما في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب فللصف الاول تقدم بالرتبة على الثاني والخامس التقدم بالعلية وهو كون المتقدم فاعلا للمتاخر مستقلا بالتاثير في المتاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع جميع موانع التاثير ويسمى هذا المتقدم علة تامة وما سوى العلة التامة من العلل الناقصة كالعلة المادية والصورية والفاعلية داخل في المتقدم بالطبع وثانيا ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وذلك المعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وله فردان الاول التقدم بالطبع ان لم يكن المتقدم علة تامة للمتاخر والثاني التقدم بالعلية ان كان المتقدم علة تامة للمتاخر وثالثا ان قوله لا يخفى عليك الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي اي التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وبالتقدم والتاخر الوضعي وبالتقدم والتاخر بالشرف وبالتقدم والتاخر بالزمان وليس شئ من هذه التقدمات في تلك الامور اما الاول فلانه لم يثبت كون احد من تلك الامور علة تامة للآخر حتى يثبت التقدم بالعلية واما الثاني فلانه ما ثبت اقتضاء طبيعة احد من تلك الامور تقدما على الآخر حتى يثبت التقدم بالطبع واما الثالث فظاهر اذ لا اختلاف في مكان تلك الامور بل كلها في النفس واما الرابع فلانه لا شرف لاحد منها على الآخر واما الخامس فلان جميع تلك الامور حاصلة في كل آن كما تقرر من اجتماعها فاين التقدم بالزمان ولما لم يثبت تقدم من تلك التقدمات في تلك الامور فلا يصح القول بكون الترتب في تلك الامور فلم ذهب المص الى ترتبها وتوضيح الدفع ان الترتب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان العلل في ذواتها متقدمة على المعلولات في ذواتها بالذات والمعلولات محتاجة الى العلل سواء كانت العلل ناقصة او تامة فيصح انتزاع القبلية من العلة نظرا الى ذاتها كما يصح انتزاع البعدية من المعلول وان وجدا في الخارج معا الا ترى الى طلوع الشمس ووجود النهار فانهما لو وجدا في الخارج معا الا ان القبلية تنتزع من طلوع الشمس والبعدية من وجود النهار وكما يحصل بالتقدم والتاخر الوضعي المكاني كما بين الاجسام والمقادير العارضة للاجسام فللاجسام تقدم

وتاخر وضعي ومكاني بالذات وللمقادير بالعرض بواسطة الاجسام لكونها موجودة في الاجسام وكما تحصل بالتقدمات والتاخرات الاخرى كذلك
تحصل باللازمية والملزومية فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض
فقد ثبت الترتيب بين تلك الامور من هذا القبيل ورابعا ان تقدم المعروض على العارض وراء التقدمات الخمس التي ذكرناها صرح به المحقق الدواني
في نقد التنزيل وقد عبر بعضهم عنه بالتقدم بالماهية وخامسا ان ذات الملزوم موصوفة بالملزومية والملزوم من حيث هو ملزوم صفتان لها
وكذا ذات اللازم موصوفة باللازمية واللازم من حيث هو لازم صفتان لها والملزوم من حيث هو ملزوم متضايف للازم من حيث هو
لازم تضايفا مشهوريا فلا يكون بينهما تقدم وتاخر بل يكون كل منهما مع الآخر واللازمية متضايفة للملزومية تضايفا حقيقيا فلا يكون لاحدهما
تاخر ولا للآخر تقدم بل يكون كل منهما مع الآخر وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية متقدمة على اللازم من حيث
هو لازم اي مع وصف اللازمية لان ذات الملزوم متقدمة على وصف الملزومية لتقدم الموصوف على الصفة ووصف الملزومية
ووصف اللازمية متضايفان كما مر فيكونان معا في زمان واحد ولا شك في ان المتقدم على ما مع الشيء في زمان متقدم على ذلك الشيء
فيكون ذات الملزوم من حيث هي هي متقدمة على وصف اللازمية ايضا فتكون متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية ايضا
وهو المط وكذا ذات اللازم من حيث هي هي متقدمة على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية لان ذات اللازم متقدمة على
وصف اللازمية وهو وصف الملزومية متضايفان فيكونان معا في زمان واحد فيكون ذات اللازم متقدمة على وصف الملزومية فتتقدم
على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية قد تكون
متقدمة على ذات اللازم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف اللازمية كما اذا كان ذات الملزوم جوهرا وذات اللازم عرضا محتاجا
الى الجوهر في قيامه وقد يكون ذات الملزوم من حيث هي هي متاخرة عن ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان ذات الملزوم كلا
وذات اللازم جزء ومثاله فيما نحن فيه فان ذات العدد الاكثر الملزوم موخر عن ذات العدد الاقل اللازم وقد تكون ذات الملزوم من
حيث هي هي مع ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كالفلك الاول فانه ملزوم للعقل الثاني
اللازم وهما صادران من العقل الاول فهما معا في الوجود لا يقال لا يعقل كون الكل ملزوما والجزء لازما اذ اللازم على اصطلاح المنطقيين هو الخارج
عن الشيء الممتنع الانفكاك عنه فكيف يكون الجزء لازما للكل لانا نقول المراد باللازم فيما نحن فيه ليس ما هو المصطلح بل هو الاعم منه اي
ما يكون ممتنع الانفكاك عن الشيء سواء كان داخلا في ذلك الشيء او خارجا عنه فيتصور كون الجزء لازما للكل ايضا قوله كما بين الاجسام والمقادير
المراد بالاجسام الاجسام الطبيعية وبالمقادير الاجسام التعليمية والجسم الطبعي عند المشائين عبارة عن الجوهر المركب القابل للانقسام في الابعاد
الثلث في الجملة فله جزآن جوهران يحل احدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وعند الاشراقيين هو عبارة عن الجوهر البسيط
المتصل في حد ذاته القائم في حد ذاته لا يحل في شيء آخر وهي الصورة الجسمية المتحيزة بالذات فلا تركيب للجسم عندهم بل هو امر بسيط والجسم
التعليمي عبارة عن العرض القابل للقسمة لذاته في الابعاد الثلث القائم بالجسم الطبعي الساري في الجسم الطبعي في الجهات الثلث وانما سمي جسما
تعليميا لكونه مبحوثا عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية واذا عرفت هذا فاعلم ان الجسم الطبعي جوهر محسوس بالعرض مع الاعراض التي من
جملتها الجسم التعليمي محسوسة بالذات قال قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراق الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير
الداخلة في حقيقة الجسم كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته فاذا ادى الحس الى
العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبعي فهو محسوس من جهة عوارضه وليس بمحسوس صرف انتهى وقال المحشي
في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي في مبحث الكلي الطبعي لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض لا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان للمحسوسات لها مراتب الاولى
نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق
الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة المتاخرة عن الوجود
من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية

مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة اصلا انتهى وقال القاضي محمد مبارك الكوفاموي رح في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض كالالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض انتهى واما الاشارة الحسية فلها معان ثلث الاول فعل المشير وهو المعنى المصدري اي تعيين الشيء بالحس بالذات او بالعرض والثاني ثمرة المعنى المصدري وهو الامر الممتد الخيالي الآخذ من المشير الى المشار اليه والثالث تعيين الشيء بالحس بانه في هذا المكان او في ذلك المكان بالذات او بالعرض و كل من هذه المعاني تابع في تعلقه بالمشار اليه اولا لان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض صالح لان يتعلق التوجه اليه اولا فكل منهما يمكن ان يكون مشارا اليه اولا وبالذات باي معنى اخذت الاشارة فكون الشيء مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية لا يقتضي ان يكون محسوسا بالذات ايضا فما قال المحقق الدواني في شرحه على هياكل النور الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذواتها بل بواسطة حلولها في الاجسام انتهى مما لست احصله اللهم ثبت اقدامنا على الصراط المستقيم ولا تجعلنا مائلين عن النهج القويم قوله انما لم يثبت الخ دفع دخل مقدر تقريره انه بين الامور المذكورة المجتمعة وهي الاعداد مثلا على حسب الفرض يمكن الترتيب بالعلية والمعلولية ايضا بان يقال ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر والجزء يكون علة للكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فوجود العدد الاقل علة ناقصة لوجود العدد الاكثر فثبت الترتيب بين تلك الامور اي الاعداد من جهة انفسها وعدم العلة يكون علة لعدم المعلول فعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وبالجملة اذا ثبت الترتيب بين تلك الامور عدما ووجودا بالعلية والمعلولية فلم عدل المص رح عن ثبوت الترتيب بالعلية والمعلولية الى ثبوت الترتيب باللازمية والملزومية وحاصل الدفع ان العدول لوجهين الوجه الاول انه قد تقرر في مقره ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالعشرة مثلا لا تتركب من ثمانية واثنين او من ستة واربعة وهكذا فاذا لم يتركب العدد من الاعداد التي تحته فلا يكون العدد الاقل جزء للعدد الاكثر حتى يكون وجود العدد الاقل علة لوجود العدد الاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر كما قلتم فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية ومن هنا قد تبين لك ان هذا الوجه مبني على كون الاقل جزء للاكثر في الاعداد ثم اعلم ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته بوجوه منها ما اورده احسن المحققين مولانا ان العدد امر انتزاعي كما تقرر وحقيقة الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل عند العقل بعد الانتزاع ولا ريب في انا اذا انتزعنا ستة احاد مثلا ولاحظنا بالجملة مجتمعة تحصل لنا حقيقة الستة مع انا نغفل عن انتزاع الثلثة والثلثة او الاربعة والاثنين او الخمسة والواحد فلو كان هذه الاعداد ذاتية للستة للزم استغناء الستة عن الذاتي وهو محال وقس عليه حال سائر الاعداد فان قلت ان هذا الدليل انما يتم لو كان تصور الستة بالكنه مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الستة متصورة بالوجه ويكون تركبها من الاعداد التي تحتها كما انا نتصور كثيرا من الماهيات المركبة بالوجه ونذهل عن مقوماتها واجزائها وهذا لا يدل على عدم تركبها منها قلت هذا غفلة عما سبق من ان كنه الانتزاعي ما حصل في الذهن لا غير ومنها ما قال المحشي في الحاشية المنهية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فلا يكون لها حقيقة محصلة وتكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته انتهت قوله فيها قال ارسطو الخ يفهم مما حرره المحقق الدواني في انموذج العلوم ان هذا مضمون صحيفة كتبها ارسطو الى بعض تلامذته قوله فيها لا تحسبن الخ حسب يحسب حسبانا من سمع يسمع پنداشتن وشمردن قوله فيها ان الستة ثلثة ثلثة يعني لا تظنن ان الهيئة الاجتماعية قد عرضت ولا فصلت الاعداد التي تحت الستة كالثلثة والثلثة والاربعة والاثنين مثلا ثم عرضت

الهيئة الاجتماعية الاخرى بعد اجتماع العددين منها فحصلت بعروض هذه الهيئة ستة قوله فيها بل هي ستة الخ يعني بل ان الستة حاصلة من اجتماع احاد مخصوصة وعروض هيئة اجتماعية لها مرة واحدة قوله فيها واستدلوا عليه اي على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله فيها بان الستة الخ يعني ان الستة مثلا لو تركبت مما تحتها من الاعداد وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحدة فان تقومت وتحصلت حقيقتها من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ريب في ان الستة كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك تحصل من اربعة واثنين وخمسة وواحدة والثلثة والثلثة وغيرها متساوية الاقدام في تحصيل ماهية الستة وتقويم حقيقتها وليس لاحدها ترجيح على الآخر فاقرار ان الستة متقومة من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة اقدام على تجويز الترجيح بلا مرجح وههنا بحثان الاول بالمنع التفصيلي وهو مشرب المحشي المحقق رح في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وتوضيحه انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال فان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فالذاتيات في ثبوتها للذات وفي تقويمها للذات لا تكون مفتقرة ومحتاجة الى المرجح الجاعل الذي يجعل تلك الذاتيات مقومة لتلك الذات فكون شئ دون شئ ذاتيا للشئ آخر ليس محتاجا الى المرجح فيجوز ان يكون الثلثة والثلثة ذاتيا للستة دون الاربعة والاثنين والخمسة والواحدة فالاستفسار عن مرجح يجعل ثلثة ثلثة ذاتيا للستة كاستفسار ان الانسان لم صار حيوانا وهل هذا الا سفه والجواب عنه ما اورده المحقق البهاري[1] وتقريره انه ليس غرضنا ان تقويم الذاتيات للذات في الواقع يحتاج الى المرجح حتى يرد ايرادكم بل مطلوبنا انه اذا كانت الامور الكثيرة صالحة لان يكون كل منها مقوما للشئ كما ههنا فحكم العقل بتقويم ثلثة ثلثة دون غيرها للستة لا بد له من مرجح كيف والعقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة فحكم العقل بان ثلثة ثلثة ذاتيات للستة والباقي خارج عن حقيقتها لا بد من مرجح يرجح احدى هذه المذكورات بالتقويم والتحصيل عند العقل والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل فلا ايراد وفيه ان المقصود ابطال تركب العدد في الواقع من الاعداد التي تحته والمثبت من الدليل انما هو بطلان تركب العدد من الاعداد التي تحته في حكم العقل لا في الواقع اذ يجوز ان يكون بعض الاعداد ذاتيا للستة ومقوما لحقيقتها في نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل لكونه جاهلا بالذاتية ولا ضير فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المقصود فلا يتم التقريب والثاني بالمعارضة وهو ان حقيقة الستة كما تحصل من الاحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس للوحدات والاحاد في تقويم حقيقة الستة اولوية من الاعداد فالقول بان الستة مثلا متقومة من الاحاد دون الاعداد ترجيح بلا مرجح وان قيل ان الستة مثلا متقومة من كل واحد من الاعداد والوحدات فيلزم المحذور الآتي من استغناء الشئ عما هو ذاتي له واجاب عنه الشارح الجديد العلامة على القوشجي رح للتجريد بان العدد شامل على الوحدات على كل تقدير سواء قلنا بتركب العدد الفوقاني من الاعداد التحتانية او من الوحدات اما الاشتمال على الوحدات على القول الثاني فظاهر واما الاشتمال على الوحدات على القول الاول فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التحتانية التي جعلت اجزاء عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وهكذا حتى يصل النوبة الى الاثنين فاذا سئل عن الاثنين فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد واحد فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فالاولى ان يقال من بدو الامر ان الاعداد مركبة من الاحاد لثبوت المرجح في الاحاد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح حين القول بالتركب من الاحاد بخلاف التركب من الاعداد فان القول بالتركب من بعضها دون بعض مع تساوي الجميع في التقويم والتحصيل ترجيح بلا مرجح وفيه خدشة من وجهين الاول ما اورده المحقق البهاري[2] وفصل بانا لا نم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح كيف ولو كان الاشتمال موجبا للاولوية والترجيح لكان تركب السرير من العناصر الاربع اولى وارجح من تركب السرير من قطعات الخشب المخصوصة والتالي باطل فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فعلى قياس ما بينه المجيب بان يقال انه اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب التي هي اجزاء السرير ثم عن حقيقة اجزاء تلك الخشب وهكذا ثم وثم الى ان ينتهي السوال الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عن الاجزاء الاولية فلا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالوحدات في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر لا من القطعات المخصوصة وفيه ما اورده بعض الفضلاء[3] من ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات لما اقترنت بالهيئة الوحدانية تكون كافية في تحصيل العدد عند العقل بلا شبهة

[1] اي مولانا غلام يحيى ۱۲ منه

[2] اي ملا [illegible] منه

[3] اي الدهلوي منه

بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكن العناصر لا تكفي مع الهيئة في تحصيل السرير كما يشهد به المشاهدة فالاشتمال مع كفاية المشتمل عليه في
تحصيل الشامل توجب الاولوية والترجيح لا مجرد الاشتمال وهذا متحقق في الاعداد دون السرير فكيف يكون تركب السرير من العناصر على هذا
التقدير اولى من تركيبه من القطعات المخصوصة اللهم الا ان يقال نا لا نم ان الوحدات مع الهيئة الواحدانية كافية لتحصيل حقيقة العدد لجواز ان
يكون الوحدات مع الهيئة الوحدانية محصلة لمفهوم مساو للعدد لا لحقيقته كما ان الجسم النامي مع الناطق محصل لمفهوم مساو للانسان لا لحقيقة
الانسان والثانية انا سلمنا ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح الا انه لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقويم العدد
في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد لانه اذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات وان كان احدهما
اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول وكسر فيلان رجحان صدق شيء على شيء لا يستلزم
رجحان وقوعه في الواقع فالمقصود ليس بحاصل كذا قيل فتدبر قوله فيهما وان تقومت بالكل الخ توضيحه ان حقيقة الستة لو تقومت و
تحصلت بكل واحد من ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم استغناء الشيء اي الستة عما هو ذاتي لذلك الشيء وهو بط ووجه اللزوم
ان كلا من المذكورات كاف في تقويم الستة فيستغنى بكل واحد منها عما عداه مثلا ثلثة وثلثة كافية في تقويم الستة فصارت الستة حاصلة بها غير
محتاجة في تقومها الى غيرها مع ان الغير ذاتي للستة ايض فيلزم ان لا يكون الكل محتاجا الى الجزء وهو استغناء الشيء عن الذاتي وكذا الاثنان و
الاربعة كافية في تقويم الستة وليس الستة في تحصيلها محتاجة الى الثلثة والثلثة مع ان الثلثة والثلثة ذاتي للستة ايض وهكذا ومع قطع
النظر عن لزوم الاستغناء عن الذاتي يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشيء واحد وهو بط بالضرورة ووجه اللزوم ان كل واحد من المذكورات
مغاير للآخر وكاف في تقويم حقيقة الستة واذا بطل شقا تركب الستة من الاعداد التي تحتها ثبت انها ليست بمركبة من الاعداد بل من الاحاد
وهو المط وههنا بحث مستفاد من كلام المحشي المحقق ره في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وهو انه انما يلزم ما ذكرتم من الاستغناء
لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من كل واحد من المذكورات على سبيل البدلية كالستة مثلا تتركب تارة من الاثنين والاربعة واخرى
من الخمسة والواحدة واخرى من الثلثة والثلثة ونحن لا ندعيه بل نقول انه يجوز ان يكون حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات
على سبيل الاجتماع فكيف يلزم الاستغناء عن الذاتي والجواب عنه من وجهين الاول انه لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من
مجموع المذكورات بعروض هيئة واحدة للمجموع فلم يبق الستة ستة بل تزيد عليها كما لا يخفى على اولي الابصار بل هذا الا تهافت
والثاني انه يلزم الاستغناء عن الذاتيات على كل تقدير سواء كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية او
على سبيل الاجتماع لانا نعلم قطعا انه يحصل حقيقة الستة من مجموع الاثنين والاربعة وليس الستة في تقومها محتاجة الى الاخرى فيلزم
استغناء الستة عن الذاتيات الباقية مع انها ايضا فرضت ذاتيات فهل هذا الا كر على ما فر عنه ومن ههنا اندفع ما اورده بحر العلوم
من ان الاولى ان يقال ان تركب بالكل بدلا لزم استغناء الذات عن الذاتي وان تركب عن الكل معا لم يبق حقيقة الستة
بل يزيد عليها ووجه الاندفاع انه على تقدير تركب العدد عن الكل معا ايضا يلزم الاستغناء على ما قررنا ولو زاد على حقيقة الستة ايض
فتدبر فان قلت لم استحال استغناء الشيء عما هو ذاتي له قلت لان استغناء الشيء عما هو ذاتي له يوجب ان يكون بين الذات والذاتي
نسبة الجواز والامكان بانه يمكن ان يحصل الذات بهذا الذاتي ويمكن ان يحصل بالذاتي الآخر وهذا مع ان الضرورة العقلية شاهدة
بان النسبة بين الذات والذاتي بالضرورة فان الذاتي ضروري الثبوت للذات لا بالامكان والجواز فان قلت ان العدد الكل
كالستة مثلا متقوم ومتحصل من القدر المشترك بين الذاتيات لا من خصوص الذاتيات واستغناء الستة عن خصوص الذاتيات
لا من القدر المشترك فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي قلت ان القدر المشترك بين الذاتيات الذي يكون كافيا في تقويم حقيقة الستة
وتحصيلها ليس الا الوحدات وفيه المطلوب قوله فيهما ولا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر
لعدم تركب العدد من الاعداد التحتانية لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون
العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض
دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا اثنان

عبد العلي ١٢٩١

والواحد فیجوز ان یکون الثلثة مرکبة منهما ولا ضیر فیه وفیه انا نجری ہذا الدلیل فی الثلثة ایضا بان نقول ان ترکب الثلثة من الاثنین والواحد وترکبها من الاحاد محتملان فاذا ترکب الثلثة من کل واحد منهما لزم الاستغناء عن الذاتی وان ترکب الثلثة من البعض دون البعض لزم ترجیح بلا مرجح فتدبر قولہ فیهما فلا بد الخ جواب عن النقض حاصلہ انا نجری ذلک البرہان فی الثلثة ایضا بعد ضم المقدمة الوجدانیة التی نجدہا من انفسنا فلا نقض قولہ فیهما فیہ ای فی الثلثة وتذکیر الضمیر نظرا الی ان الثلثة بالتاء تستعمل فی المذکر علی غیر القیاس کما تقرر فی النحو قولہ فیهما وہو التوافق الخ ضمیر ہو راجع الی المقدمة والتذکیر باعتبار الخبر حاصلہ ان الاعداد کلها متفقة فی ہذا الحکم ای عدم الترکب من الاعداد بحکم الوجدان لان جمیع الاعداد متحدة فی الماہیة بلا ریب فاذا لم یکن واحد من الاعداد مرکبا منها بالدلیل لم یکن شئ من الاعداد مرکبا منها فالستة لیست متقومة من الاعداد واللزوم المحذور فیه فکذلک الثلثة لیست مرکبة من الاعداد لاتحاد الحکم وان لم یلزم فیه ضیر اصلا فلزوم المحذور فی ترکب واحد من الاعداد یکفی لعدم ترکب جمیع الاعداد من الاعداد فتدبر فان للخصم مجالا فی منع المقدمة الوجدانیة لا یسکتہ الا البرہان قولہ فیهما ویمکن ایضا الخ اشار بلفظ یمکن الی ان فی ہذا الدلیل خدشات کما ستظہر لک قولہ فیهما ان یستدل ای علی ان العدد لا یترکب من الاعداد قولہ فیهما بان للاثنین الخ تقریرہ انہ لا ریب فی ان للاثنین والثلثة حقیقة محصلة واقعیة غیر مخترعة یترتب علیها آثار سوی آثار اجزائها لکون تلک الحقیقة من مقولة الکم وغیرہ ولهما ای لکل واحد من الاثنین والثلثة لوازم مختصة لا توجد لوازم احدہما فی الآخر کالزوجیة فانها لازمة للاثنین لا توجد فی الثلثة والفردیة فانها لازمة للثلثة لا توجد فی الاثنین فالاثنان مرکب من الوحدتین بلا مریة اذ لیس فی ترکب الاثنین احتمال آخر لانہ اول الاعداد ولا عدد تحتہ والثلثة لو لم تکن مرکبة من ثلث وحدات بل کانت مرکبة من العدد لکانت مرکبة من العدد الذی ہو اثنان ومن الوحدة فیکون احد جزئی الثلثة وہو الاثنان من مقولة الکم والجزء الآخر اعنی الوحدة لیست من مقولة الکم وح لا یکون للثلثة حقیقة محصلة لان الحقیقة المحصلة تقتضی التوحد الحقیقی والتوحد الحقیقی یقتضی الافتقار بین الاجزاء وارتباط بعضها ببعض ولا یمکن التوحد بین الامور المتباینة فیلزم ان لا یکون للثلثة حقیقة محصلة وہو باطل لما تقرر ویکون الثلثة ح مثل ما یکون مرکبا من المقولتین والترکب من المقولتین باطل فکذا ما کان مثل ذلک لم یرکب فیلزم ان یکون الثلثة ایضا مرکبة من ثلث وحدات وہو المط ومما یجب ان یعلم ہہنا امور الاول ان قول المستدل رح من العدد الذی ہو اثنان مم لما قد یقال ان الاثنین ہو الزوج الاول کما ان الواحد ہو الفرد الاول فکما ان الواحد الذی ہو الفرد الاول لیس بعدد کذلک الاثنان الذی ہو الزوج الاول ایضا لیس بعدد علی ان العدد مرکب من الاحاد وعلی تقدیر کم ولیس تحت الاثنین احاد اذ اقلها ثلث فلیس الاثنان بعدد وفیہ ان ہذا ہدم لما ہو المحقق من ان الاثنین عدد لصدق تعریف العدد علی الاثنین وکلام المستدل مبنی علی ما ہو المحقق عندہم فلا منع علی المستدل وقال الشیخ فی الشفاء واما اصحاب الحقیقة فلا یشتغلون بامثال ہذہ الاشیاء بوجہ من الوجوہ فما اخرجوا الواحد من العدد لاجل انہ فرد او زوج بل لانہ لا انفصال فیہ الی الاحاد فلا دخل للزوجیة والفردیة فی الخروج عن کون الشئ عددا ولیس انہ اذا قالوا ان العدد مرکب من الاحاد یریدون بہ ما یعنیہ النحویون من لفظ الجمع واقلہ ثلثة بل یعنون بذلک اکثر من الواحد فالاثنان اول عدد انتہی بلخصہ والثانی انہ انما قال المحشی وتکون مثل المرکب من المقولتین ولم یقل وتکون مرکبة من المقولتین لان الوحدة لیست بمقولة ولا مما یصدق علیها المقولة علی ما صرح بہ الشیخ فی الشفاء فلم یوجد حین ترکب الثلثة من الاثنین والوحدة ترکب الثلثة من المقولتین حقیقة بل انما یوجد مثل الترکب من المقولتین فی انہ کما ان الترکب من المقولتین ترکب من المتباینین کذلک الترکب من الاثنین والوحدة ترکب من المتباینین ہذا ما اوردہ بعض الاعلام رح وفیہ انہ قد تقرر منا سابقا ان الحق ان المقولات العشر اقسام الموجود لنفس الامری لا الموجود الخارجی فقط فالوحدة لما کانت اعتباریة انتزاعیة غیر اختراعیة فتکون داخلة فی مقولة من المقولات العشر کیف وقد نص الشیخ رح علی ان الوحدة عرض فلا بد من الدخول تحت واحد من اقسامہ فلا جرم یکون الترکب من الاثنین ومن الوحدة ترکبا من المقولتین حقیقة فبطل توجیہ لفظ المثل فتدبر والثالث انہ ماذا اراد المستدل بقولہ ان للاثنین والثلثة حقیقة محصلة ان اراد ان لهما حقیقة محصلة واقعیة خارجیة فہو مم اذ العدد امر انتزاعی ینتزع من المعدودات الموجودة فی الخارج کما

قد تقرر سابقا ان الوجود الخارجي بنفسه للعدد وان اراد ان لها حقيقة محصلة واقعية وان كانت انتزاعية فمسلم ولكن لا ضير ح في
تركب الثلثة من الاثنين والوحدة اذ الوحدة ايضا امر انتزاعي واقعي غير اختراعي فيكون الثلثة مركبة من الاثنين ومن هذه الوحدة
ذات الحقيقة الواقعية الانتزاعية فقوله وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مم والرابع انه لو تم هذا الدليل للزم ان لا يتركب العدد من
الوحدات ايضا فان العدد من مقولة الكم والوحدات ليست من مقولة الكم اصلا فتركب العدد من الوحدات كانه تركب نوع من مقولة
الكم مما ليس بداخل تحت مقولة اصلا وهو باطل فتدبر والخامس انه وقع عن بعض العلماء ان الحقيقة المحصلة عبارة عن الحقيقة التي
هي في نفس الامر بلا انتزاع منتزع واختراع مخترع وللاثنين والثلثة حقيقة محصلة بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان هذا غلط فاحش
اذ الاثنان والثلثة عدد والاعداد كلها انتزاعية ليست بموجودة في الخارج على ما تقرر فكيف يكون للاثنين والثلثة حقيقة محصلة
بذلك المعنى فتدبر والسادس انه غلب الوهم على العقل لبعض المتوهمين فحكم بان الاثنينية ليست بموجودة في الاثنين لانه لو كانت الاثنينية
موجودة في الاثنين فلا يخ اما ان يكون وجودها في كل واحد واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع من حيث المجموع والكل باطل اما الاول
والثاني فلان ما يوجد فيه الاثنينية يكون اثنين فعلى الاول يلزم كون كل واحد من الوحدتين اثنين وعلى الثاني يلزم كون واحد منهما اثنين
وكل منهما صريح البطلان واما الثالث فلان المجموع من حيث هو مجموع بعروض الهيئة الاجتماعية واحد لا يكون قابلا لان يعرض له الاثنينية اذ بين
الاثنينية والوحدة منافاة وعليك ان تحترز عن هذا التوهم بان المنافاة انما هو بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الحقيقية وفي مجموع الواحدين
من حيث هو مجموع ليس وحدة حقيقية بل الاثنينية حقيقية والوحدة انما عرضت بالاعتبار وبملاحظة العقل لها واحدا ولا منافاة بين الاثنينية
الحقيقية والوحدة الاعتبارية اللحاظية فتدبر وتامل قوله فيها ثم الوجدان السليم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المستدل انما ثبت
بالاستدلال عدم تركب الثلثة من العدد الذي تحته فقد ثبت عدم تركب العدد من العدد في بعض الاعداد ولم يثبت في كل الاعداد
فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فلم يثبت الدعوى الكلية وحاصل الدفع ان الوجدان السليم قاض بان
لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد
ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المط ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس
بكاف لمانع الطالب للبرهان فان قلت لما ضم حكم الوجدان السليم باتحاد جميع الاعداد الى قوله فالاثنان مركب الخ فلا حاجة الى
اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد بالدليل اذ لما ظهر ان الاثنين مركب من الاحاد لا من الاعداد والاعداد كلها متساوية
الاقدام في حكم عدم التركب من الاعداد فظهر ان كل الاعداد ليست مركبة من الاعداد وهو المط قلت حكم الوجدان وان كفى في اثبات المط الا
انه لما كان عدم تركب الثلثة من العدد ثابتا بدليل آخر ايضا بلا ملاحظة المقدمة الوجدانية اثبته ولا ضير فيه فتدبر قوله قال بعض المحققين
اراد به العلامة جلال الملة والدين الدواني ره فانه قال ما نقله المحشي ره في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد وفي شرح العقايد
العضدية بناء على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله هذا الحكم الخ اعلم اولا ان الظاهر ان الوحدات الصرفة جزء مادي للعدد
اذ العدد يكون بها بالقوة وما يكون به الشئ بالقوة هو جزء مادي له والهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات جزء صوري للعدد لانه اذا انضم
الى تلك الوحدات هذه الهيئة الاجتماعية حصل العدد بالفعل وما شانه كذلك فهو جزء صوري وثانيا انهم اختلفوا في اشتمال العدد
على الجزء الصوري ففرقة مالوا الى ان العدد شامل على الجزء الصوري بمعنى ان العدد مركب من الوحدات والهيئة الاجتماعية مثلا الستة
فانها مركبة من ستة وحدات والهيئة الاجتماعية معا والبعض قالوا ان العدد لا يشتمل على الجزء الصوري واستدل من جانب الفرقة الاولى
بان العدد لو لم يكن شاملا على الهيئة الاجتماعية بل يكون عبارة عن الوحدات المحضة الصرفة بدون الجزء الصوري فلا بد من ان
يحمل الوحدة على هذه الوحدات المحضة اذ الوحدة كلي والوحدات افراد كثيرة منها ولا ريب في ان الكلي كما يصدق على واحد من افراد
ذلك يصدق على كثيرين من افراده غاية ما في الباب ان الصدق على كثيرين لا يكون صدقا واحدا بل كثيرا كما تقرر
فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على الوحدات التي يصدق عليها العدد الذي هو من مقولة الكم فلزم صدق
مقولة الكم ومقولة الكيف على شئ واحد والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا جرم انه لا يصدق العدد على الوحدات الصرفة بل

٤٧ قوله اشاره الى انه لا تقاس ان لفظ ان المراد من الوحدات الاحاد وهو ان الاحاد الغير متجزية فتذكره ١٢ مولوي محمد علي

سنه ١٣ الحافظ علي اصغر ١٢٩١

يكون صدق العدد عليها اذ انضم معها شئ آخر فظهر انه يشتمل العدد على امر زائد سوى الوحدات وهو الهيئة الاجتماعية وهو المطلوب فلا يكون الوحدة
صادقة على الوحدات مع الهيئة اذ الوحدات منضمة ح مع امر ليس من جنس الوحدة فكيف يحمل الوحدة على ما ليس مندرجا تحته وبالجملة الوحدة تصدق
على الوحدات المحضة الملحوظة بلحاظ تفصيلي والعدد يصدق على الوحدات المخلوطة مع الهيئة فلا ضير ح وفيه اما اولا فبانا لا نم ان الوحدة
من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بين المقولتين اذ الكيف عبارة عن عرض لا يكون قابلا للقسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم
تكن قابلة للقسمة بالذات الا انها قابلة للاقسمة بالذات فكيف يكون الوحدة كيفا وفيه انه يلزم على هذا خلل آخر وهو ان العدد لما كان عبارة
عن الوحدات فيكون بين الوحدات والعدد اتحاد والوحدة ليست من مقولة الكيف ولا من مقولة اخرى ح والعدد من مقولة الكم فيلزم
اتحاد المقولة مع غيرها وهو بط الهم الا ان يقال ان معنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق على العدد صدقا عرضيا الا ان الكم
ذاتي للعدد وجنس له بل عرض عام له فلا ضير في اتحاده مع الوحدات فتدبر واما ثانيا فبان الامر الزائد اعني الهيئة الاجتماعية لو كان ليس
بكم لا ريب فهو اما الكيفية عارضة للوحدات كما يشهد به مقولات القوم او هو من مقولة اخرى سوى الكم والوحدات اما كيفيات على ما هو زعم
البعض او من مقولة اخرى غير الكم اذ لا شبهة في ان الوحدة ليست بكم لان الكم ما يكون قابلا للقسمة بالذات والوحدة ليست بقابلة للقسمة اصلا
فيلزم على كلا التقديرين ان يحصل الحقيقة التي هي مندرجة تحت مقولة الكم عما ليس مندرجا تحت مقولة الكم بل تحت مقولة اخرى غيرها
وهو بط وعلى تقدير كون الوحدة من الامور السلبية الغير الداخلة تحت مقولة من المقولات كما هو مذهب المحشي نقول ان مجموع الوحدات
كانه مجموع الامور السلبية ومجموع السلبيات لا يصلح لا وحدها ولا مع الهيئة الاجتماعية لان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم
او السلبي لا يمكن ان يندرج بنفسه تحت مقولة من المقولات وكذا لا يمكن ان يصير جزءا لما هو مندرج تحت مقولة من المقولات فتدبر واما
ثالثا فبما اورده الخلخالي في حاشيته على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني بانا لا نم ان صدق المتباينين على امر واحد باعتبار مصداق
كثيرة بط ليس المحال الا صدق المتباينين على امر واحد بمصداق واحد فح يصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد اعني الوحدات باعتبار مصداق
كثيرة ولا ضير فيه واستدل الفرقة الثانية بان العدد لو كان مشتملا على الجزء الصوري وكان الجزء الصوري جزءا للعدد لما امكن الانفكاك
عن الجزء الصوري عند تصور حقيقة العدد اذ تصور الحقيقة بدون تصور ذاتياتها محال مع انا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري وفيه انا لا نم ان تصور العدد حين الغفلة عن الجزء الصوري تصور لكنه العدد وحقيقته لم لا يجوز ان يكون تصورا
بالوجه فتدبر وبان الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية لا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا على الاول يلزم قيام عرض واحد هو الجزء
الصوري بالمحال المتعددة وهي الوحدات المحضة ولا شك في استحالته وعلى الثاني لا جرم يكون كل جزء من اجزاء هذا الجزء الصوري قائما
بمحل من تلك المحال المتعددة فيكون ذلك الجزء الصوري ايضا مركبا من الامور المتكثرة فيكون مفتقرا الى هيئة اخرى غير نفسه وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل ولا يكون للعدد فعلية لكنه يختلج في القلب ان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بغير الفصل باطل فان الجنس امر مبهم
يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري للزم ان يتحقق الجنس بدون الفصل وهو صريح البطلان فتدبر
وثالثا ان محصول ما قال المحقق الدواني انه لو قلنا واعترفنا بان العدد شامل على الجزء الصوري كما هو مشرب الفرقة الاولى فهذا
الحكم اي حكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته ظاهر لان دخول الوحدات الصرفة فقط في العدد الفوقاني لا يستلزم دخول
الوحدات مع الهيئة الاجتماعية في العدد اذ دخول شئ فقط في شئ لا يستوجب دخوله مع شئ آخر فيه فيجوز ان يكون الوحدات فقط مجردة
عن الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد فالعدد الفوقاني ح لا يتركب من العدد اذ هو عبارة عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية وان قلنا
ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري كما هو مذهب الفرقة الثانية فحكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته غير ظاهر بل هو بط
اذ لما لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد في العدد لان العدد ح نفس الوحدات الداخلة لا غير فيلزم تركب العدد من الاعداد التي
تحته فاين عدم التركب وهذا توضيح لما قاله المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعبارته هكذا هذا الكلام انما يمشي اذا
كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك انتهى فان قلت ان العدد اذا كان

سله لعله اشارة الى ان هذا المقال على سبيل التنزل فان عدم كون الوحدة من مقولة الكيف غير متحقق

محض الوحدات فدخول الوحدات فی العدد بعینه دخول الاعداد فاذا کان العدد مرکبا من الاعداد یلزم الترجیح بلا مرجح عند ترکبه من بعض الاعداد التی تحته دون بعض والاستغناء عن الذاتی عند ترکب ذلک العدد بکل الاعداد التی تحته وکلاهما محال لان قلت انه اذا کان العدد محض الوحدات فلا نم لزوم الترجیح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتی لان ثلثة ثلثة اذا کان العدد محض الوحدات لیست مغایرة مع اربعة واثنین وخمسة وواحدة بل ثلثة ثلثة عین کل واحد من اربعة واثنین وخمسة وواحدة لان الستة عبارة عن الوحدات الستة المحضة فلا یلزم شیء من المحذورین المذکورین اذ لزومهما فرع التغایر واذ لیس فلیس وعلی هذا القیاس حال باقی الاعداد قوله قول الخ رد بالمنع علی ما قال المحقق الدوانی من ان العدد لما لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون العدد ح عبارة عن محض الوحدات قوله العدد علی تقدیر عدم الخ توضیحه انا لا نم ان العدد لو لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون ح عبارة عن الوحدات المحضة بحیث لا یعتبر مع الوحدات الهیئة الاجتماعیة لا دخولا ولا عروضا حتی یلزم من دخول الوحدات فی العدد دخول الاعداد فیه بل نقول ان العدد علی تقدیر عدم اشتماله علی الجزء الصوری عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة الاجتماعیة ای لا یکون الهیئة الاجتماعیة داخلة فی العدد بل العدد عبارة عن الوحدات التی لوحظت وعرضت بها الهیئة ومن هذا التفصیل ظهر لک ان حیثیة عروض الهیئة حیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان واللحاظ فقط دون المعنون وحقیقة الملحوظ فاندفع ما یتوهم من ان هذه الحیثیة لیست حیثیة اطلاقیة لان ما بعد الحیثیة الاطلاقیة لا یکون غیر ما قبلها بل عین ما قبلها وههنا لیس کذلک لان ما بعد الحیثیة ای عروض الهیئة الصوریة غیر ما قبلها ای الوحدات ولیست حیثیة تعلیلیة لان الحیثیة التعلیلیة لا توجب التغایر فلا یتغایر الوحدات الحیثیة مع الوحدات المحضة فیکون العدد ح عبارة عن الوحدات المحضة فیلزم المحذور الذی اورده المحقق الدوانی رح ولیست حیثیة تقییدیة لان الحیثیة التقییدیة تستلزم دخول القید فیه فیلزم القرار علی ما عنه الفرار وهو اشتمال العدد علی الجزء الصوری ووجه الاندفاع انا نختار ان هذه الحیثیة حیثیة تقییدیة الا ان الحیثیة التقییدیة علی ضربین ضرب یعتبر التقیید فیه فی العنوان والتعبیر واللحاظ فقط لا فی المعنون والملحوظ وضرب یعتبر التقیید فیه فی المعنون والمعبر عنه والحیثیة ههنا من قبیل الاول فلا یلزم القرار علی ما ریم عنه الفرار ثم اعلم انه یرد علی القول بکون العدد عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة ایرادان الاول ما اورده بعض الفضلاء وتلخیصه ان الهیئة الاجتماعیة لما لم تکن داخلة فی ماهیة العدد فصارت اجزاء ماهیة العدد فی الحقیقة هی الوحدات لا غیر والشیء لا یبقی منتظر الحصول بعد وجود جمیع الاجزاء الی حصول العوارض فماهیة العدد بعد وجود جمیع اجزائها لا تتوقف علی عروض العوارض فلا تحتاج الی الهیئة وفیه انا لا نم ان المرکب یوجد بعد وجود الاجزاء سواء وجد فیها التوحد والهیئة الاجتماعیة اولا بل اذا وجدت الاجزاء وعرضت لها الهیئة والتوحد فیوجد المرکب ولا یحتاج ح وجوده الی عروض عوارض اخر سوی الوحدة فتدبر والثانی ما اورده حسن المحقق رح وتوضیحه ان العدد لما کان عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة فلم یکن تلک الوحدات حقیقة عددیة داخلة تحت مقولة الکم قبل عروض الهیئة الاجتماعیة بل بعد عروض الهیئة الاجتماعیة صارت تلک الوحدات حقیقة عددیة داخلة تحت مقولة الکم فکون هذه الوحدات من مقولة الکم مرهون بعروض الهیئة وهو امر خارجی ومقولة الکم ذاتیة لما اندرج تحتها فیلزم المجعولیة الذاتیة وهو باطل اذ ثبوت الذاتیات للذات لا یحتاج الی عروض امر خارج واجاب عنه بحر العلوم بما توضیحه انا لا نقول ان الحقیقة العددیة لم تکن قبل عروض الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة ثم صارت بجعل الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة حتی یلزم المجعولیة الذاتیة بل انا نختار ان الوحدات الکثیرة لما لم تکن قبل عروض الهیئة حقیقة احدیة متقررة متقومة فاحتاجت الی الهیئة الاجتماعیة حتی تصیر تلک الوحدات بعد عروض هذه الهیئة حقیقة عددیة احدیة کما ان الحیوان والناطق لم یکن حقیقة احدیة محصلة متقررة قبل التوحد وبعد توحدهما واختلاطهما صارا حقیقة احدیة انسانیة ولیس ههنا مجعولیة ذاتیة ولا ان یکون التوحد جزءا من الحقیقة الانسانیة بل عرض التوحد لاجزاء الانسان وانت تعلم ان الوحدات المحضة قبل عروض الهیئة ولحاظها لیست من مقولة الکم واذا لوحظت مع تلک الوحدات الحیثیة فما زاد فی ذات العدد شیء اصلا بل الوحدات باقیة کما کانت لان الحیثیة خارجة انما هی فی اللحاظ فقط لا فی الملحوظ والمعنون فلو قیل ان الوحدات الکثیرة لم تکن حقیقة احدیة عددیة قبل لحاظ الحیثیة وعروضها واذا لوحظ الحیثیة مع تلک الوحدات صارت الوحدات حقیقة

مه / ا / المولوی غلام عزیز ١٢ — مه / ا / مولانا محمد حسن ١٢ — سه / ا / مولانا عبد العلی قدس سره ١٢

عددية بسبب هذا اللحاظ والعروض فيكون باللحاظ جاعلا لتلك الوحدات عددا من مقولة الكم وهل هذا الا المجعولية الذاتية وقياس هذه الوحدات على الحيوان والناطق قياس مع الفارق لان الحيوان والناطق في مرتبة التفصيل قبل عروض التوحد وبحاظ الهيئة وان لم تكن حقيقة احدية انسانية لكنهما ليسا من مقولة مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم المحذور والمجعولية الذاتية بل هما عين الانسان وانما التغاير بالاجمال والتفصيل بخلاف مانحن فيه فان الوحدات قبل عروض الهيئة ليست من مقولة الكم وبعد عروضها صارت عددا فتصير من مقولة الكم وهو مجعولية ذاتية فليس شاكلة هذه الوحدات الا بان يقال ان الانسان ماكان ناطقا ثم باعتبار عروض الامر الواقعي صار ناطقا وهو محذور ومجعولية ذاتية واجاب بعضهم بان الكم عرض عام للعدد وليس جنسا له كما ان الجوهر عرض عام للعقول العشرة وليس بجنس لها وانما يطلق على العدد ومقولة الكم مجازا وما اشتهر من كون المقولات اجناسا فهو بالقياس الى المركبات التي تحتها لا بالقياس الى البسايط التي تحتها فح ليس الكم ذاتيا للعدد فلا يلزم المجعولية الذاتية ولا يذهب عليك ان كتب القوم مشحونة بكون الكم ذاتيا للعدد فالانكار منه لعله مكابرة والايراد ليس الا على ماتقرر عند القوم فتامل قوله ضرورة ان الخ هذا دليل على بان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن الوحدات المحضة وحاصله ان العدد شئ واحد مركب حقيقة وحدانية يوجد فيها التوحد والتعين الواقعي يترتب عليه آثار والعلم سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره ولا شئ من الوحدات المحضة كك فلا شئ من العدد بوحدات محضة ماخوذة بدون حيثية العروض اما الصغرى فظاهرة ويمكن ان يستدل عليها بان الحقيقة المحصلة تحصلها وتركبها من الجنس والفصل والعدد ايضا كك لان العدد مندرج تحت مقولة الكم فالكم جنس له ولا بد من الفصل الذي يميز العدد عن جميع اغياره بناء على ماتقرر عندهم من ان كان له جنس فله فصل ايضا فصار العدد مركبا من الجنس والفصل والتوحد من لوازم التركيب فصار العدد حقيقة احدية محصلة مركبة واما الكبرى فلان الوحدات المحضة بدون التوحد والهيئة لادخولا ولا عروضا لا تكون الا كثرة محضة لاحقيقة وحدانية اذ تحصل الحقيقة الوحدانية بدون نحو من التوحد غير معقول قال بحر العلوم رح لا يصح كون العدد حقيقة محصلة متالفة من الوحدات لان التعدد والتكثر بالذات من خواص الكم كما ينطق عليه كلمات المشائين فالتالف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة وتعدد الوحدة وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصل حقيقة اجزائه اي الوحدات وتحصل حقيقة اجزائه يتوقف على عروض العدد لها فعروض العدد يتوقف على عروض العدد فلزم الدور فاذن قد بان لك ان لا سبيل لمن يدعي كون العدد حقيقة محصلة البتة الا بان يدعي تعدد الوحدات بانفسها من دون عروض العدد لتلك الوحدات فتدبر قوله ودخولها الخ دفع دخل مقدر تقريره ان حيثية عروض الهيئة ليست الا في العنوان فالوحدات المحيثة بالحيثية المذكورة والوحدات الصرفة متحدتان ذاتا فيجوز ان يكون مراد المحقق الدواني من قوله اذ العدد محض الوحدات الوحدات المحيثة بالحيثية المذكورة فلا يتوجه على هذا القول المنع المذكور وحاصل الدفع انه سلمنا ما قلتم وان دفع المنع عن ذلك القول لا الايراد والمنع ح على قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الامداد فيه لان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لا يستلزم دخول الوحدات في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لان دخول شئ بلا شرط شئ في امر لا يستلزم دخوله بشرط شئ في هذا الامر فلا يلزم من دخول الوحدات المحضة بدون تلك الحيثية في العدد الكثير دخول العدد القليل وهو الوحدات بالحيثية المذكورة فيه فتدبر قوله والقريحة في الصحاح قريحة اول آبي كه برآيد از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد به استنباط العلم بجودة الطبع انتهى والتحقيق ان القريحة في الاصل عبارة عن اول ما يستنبط من البير ثم استعيرت للعلم لانه كما ان الماء سبب لحيوة الاشخاص والاشباح كك العلم سبب لحيوة الارواح ثم استعيرت لمحل العلم وهو الطبيعة وهو مراد ههنا وهذا مجاز في المرتبة الثانية كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص ثم اعلم انه كان يتوهم انه فكان العدد عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا فرق بين هذا وبين قول من زعم ان العدد مشتمل على الجزء الصوري فدفع المحشي هذا الوهم

بما قال في حاشية الحاشية متعلقا على قوله لا الوحدات المحضة والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله

علی الجزء الصوری وحدات بالوجه الاول علی تقدیر عدم اشتماله علیه وحدات بالوجه الثانی انتهت قوله فیها او التفصیل الخ شروع فی تمهید الدفع
قوله فیها ههنا ای فی الوحدات قوله فیها امور ای مراتب اربعا قوله فیها جزء لها ای للحقیقة العددیة فما توهم بعض العلماء من ان الهیئة الصوریة
جزء للوحدات علی المرتبة الاولی شطط قوله فیها من حیث انها معروضة الخ هذه الحیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان لا فی المعنون کما عرفت قوله فیها
فیها ای فی الحقیقة العددیة قوله فیها الوحدات المحضة ای الوحدات المتکثرة الصرفة قوله فیها فیها ای فی الحقیقة العددیة قوله فیها لها ای للوحدات قوله فیها والرابع
الخ فان قلت ما الفرق بین الوجه الثالث والرابع قلت ان الوحدات فی الوجه الثالث کثرة محضة لیست فیها الهیئة اصلا لا دخولا کما فی
الاول ولا عروضا کما فی الثانی الا ان تلک الوحدات تصلح لعروض الهیئة الوحدانیة لکون کل وحدة فیها مع وحدة اخری وفی الرابع لما
اعتبر کل وحدة وحدة من الوحدات علیحدة بان یعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخری وهذه الاخری منقطعة عن وحدة اخری وهکذا
فلا صلاحیة ایضا لعروض الهیئة الاجتماعیة اذ الصالح لعروض الهیئة الکثیر لا کل واحد منفردا قوله فیها والعدد الخ هذا دفع للوهم المذکور
وتوضیحه انه اذا قیل ان العدد یشتمل علی الجزء الصوری فهو وحدات بالمعنی الاول ای یکون العدد عبارة عن الوحدات مع الهیئة الصوریة
بان یکون الهیئة الصوریة داخلة فی الحقیقة العددیة وجزء لها واذا قیل ان العدد لیس بشامل علی الجزء الصوری فهو وحدات بالمعنی الثانی
ای یکون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهیئة الاجتماعیة بان لیس الهیئة داخلة فی الحقیقة العددیة بل تکون عارضة للوحدات فالفرق
القول بعدم اشتمال العدد علی الجزء الصوری واشتماله علی الجزء الصوری ولیس العدد عبارة عن الوجهین الاخیرین فتدبر قوله کیف الخ دلیل
علی عدم استلزام دخول الوحدات من حیث هی هی فی العدد لدخول الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة فیه وحاصله انه کیف یکون
دخول الوحدات المحضة من حیث هی هی فی العدد مستلزما لدخول الوحدات الحیثیة المعروضة الملحوظة بالهیئة الاجتماعیة فیه اذ المحال انه لو کان
الاستلزام وکانت الوحدات الحیثیة داخلة فی العدد یلزم ثلث محذورات احدها انه یلزم ح دخول الوحدات الموجودة بوجود واحد بغیر
تعدد فی العدد مرتین مرة علی الانفراد عن الهیئة ای بلا ملاحظة حیثیة الهیئة ومرة فی ضمن المجموع الملحوظ مع حیثیة الهیئة الاجتماعیة کما تقرر
لزومه والتالی باطل فالمقدم مثله اما بیان الملازمة فظ واما بطلان التالی فبوجهین اما اولا فلان دخول الوحدة فی العدد مرة یکفی لتقوم
العدد ولا یحتاج تقومه الی دخول الوحدة مرة اخری فلو کانت الوحدة فی المرة الاخری ایضا داخلة فی العدد فکان هذا الدخول لغوا
فیلزم استغناء العدد عن الذاتی الذی لا یجوز الاستغناء للشیء عنه وهو محال واما ثانیا فلانه من الاستحالات الصریحة تقدم الشیء علی
الشیء من جهة واحدة وهی جهة الجزئیة مثلا فی زمان واحد بمرتبة وحدة وبمرتبتین ایضا معا وهو یلزم ههنا فان الوحدة بنفسها متقدمة
علی العدد بمرتبة واحدة لکون الجزء مقدما علی الکل کما هو الظاهر ولهذه الوحدة تقدم علی العدد بمرتبتین ایضا لان هذه الوحدة المجردة المنفردة عن
الحیثیة متقدمة علی هذه الوحدة المعروضة للهیئة وهذه الوحدة المعروضة للهیئة متقدمة علی العدد والمتقدم علی
المتقدم علی الشیء متقدم علی ذلک الشیء بمرتبتین فیلزم تقدم تلک الوحدة المجردة علی العدد بمرتبتین ومن هنا التفصیل ظهر لک انحساف ما قیل
انا سلمنا ان تقدم الشیء علی الشیء بمرتبة واحدة وبمرتبتین معا محال لکن لا یلزم ههنا لان المتقدم علی العدد بمرتبة واحدة هو الوحدة من
حیث هی هی والمتقدم علیه بمرتبتین هو الوحدة المعروضة للهیئة الملحوظة مع الحیثیة فلا استحالة ووجه الانحساف انه لیس المتقدم علی
العدد بمرتبتین هی الوحدة المعروضة للهیئة کما فهم القائل بل المتقدم علیه بمرتبتین ایضا هو الوحدة من حیث هی هی کما قد وضح من
تقریرنا السابق فلزوم الاستحالة بین وانکشف لک اندفاع ما توهم من انا لا نسلم بطلان التالی اذ یجوز ان یکون دخول الوحدة فی العدد مرتین
من جهتین وای دلیل علی استحالته ووجه الاندفاع ان الجهة واحدة وهو جهة الجزئیة ولیس ههنا جهة اخری علی ان دخول الوحدة فی العدد
مرتین ولو کان من جهتین باطل من الوجه الذی مر انفا من لزوم استغناء الشیء عن الذاتی وهو محال فتذکر قال المحشی فی حاشیته
الحاشیة المتعلقة علی قوله وح ای حین الاستلزام انتهت قوله ویلزم الخ هذا هو المحذور الثانی علی تقدیر استلزام دخول الوحدات
من حیث هی هی فی العدد لدخولها فی العدد من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة تقریره انه لو کانت الوحدات من حیث انها
معروضة للهیئة داخلة فی العدد یلزم ترکب العدد کالثلثة مثلا من الاجزاء الغیر المتناهیة والتالی باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالی فظاهر
مما بین فی کتب الحکمة من البراهین کالتطبیق والتضایف وغیرهما واما وجه الملازمة فلا بینه المحشی المحقق قدس سره لانه اظهر وتقریره ان ... ...

فثبت للثلثة ثلث اجزاء احادية ولما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزما
لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة الاجتماعية
احدها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الثانية
مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية
فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بلا زيادة امر اخر سوى الوحدات ولما دخل هذه المجموعات الثلث في الثلثة
ولا ريب في ان كل مجموع واحد بالنسبة الى المجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم لدخول الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة ح مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلث الثنائية احدها مجموعة حصلت
بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة
الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد
من هذه المجموعات الثلث الاخرى رباعية حاصلة من مجموعتين مجموعتين بلا زيادة شيء آخر ولما كان دخول هذه المجموعات صرفة يستلزم لدخولها
من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات وتدخل في الثلثة وهكذا الى غير النهاية يحصل مجموعات وتكون
المجموعات اجزاء فيلزم الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب فانت تعلم انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة
في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثنائية اعتبارية حاصلة بتكرر الاعتبارات للاجزاء وكلها غير
متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم مم اذ التسلسل في الامور الاعتباريات الغير المتمايزة في
الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فتدبر ولما كان يتوهم انه لا يلزم من دخول بعض المجموعات دخول جميعها حتى يلزم التركيب
من اجزاء غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة في الثلثة ويكون المجموعات الثلث
الرباعية الحاصلة من المجموعات الثنائية خارجة عن الثلثة فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فدفعه المحشي المحقق ره
في الحاشية المنهية حيث قال والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهت وحاصل الدفع ان
القول بدخول بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع المجموعات الى العدد على السواء فاي وجه لدخول البعض
فيه دون بعض هذا ما استفدته من تحرير ابي استاذي وعلمائي نور الله مرقده واورده القاضي السنديلي بما محصله انه لو خرج المجموعات
الرباعية عن العدد ودخل المجموعات الثنائية فيه لم يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح ان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات
الثلث حقيقية والمجموعات الرباعية الحاصلة بعد حصول تلك المجموعات الحقيقية اعتبارية محضة لان هذه المجموعات تحصل من ضم المجموع
الى المجموع ولا شبهة في انه امر اعتباري فليس يلزم من عدم دخول المجموعات الرباعية الاعتبارية ترجيح بلا مرجح واجاب عنه بعض
الاعلام بما توضيحه ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها في العدد مع حيثية عروض الهيئة يستوجب ان يدخل
في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية محضة لان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث
بالنسبة الى المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من تلك المجموعات الثنائية بمنزلة الوحدات باللحاظ الى مجموعاتها فبعد تسليم
هذا الحكم القول بجزئية بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح وفيه ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة في العدد
لدخولها مع الهيئة فيه لا ان دخول المجموعات المحضة يستوجب دخولها مع الهيئة فذلك لا يستدعي الا ان يدخل المجموعات الثلث
الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث في العدد لا ان يدخل سائر المجموعات فيه فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية
فتدبر فان قلت ان المجموعات الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية متحصلة كما قد اعترفتم به فلزم ان تحقق المجموعات
الرباعية الحاصلة من هذه المجموعات الثنائية ايضا لتحقق اجزاء المجموعات الرباعية ووجود الاجزاء يستلزم وجود الكل فكيف
يكون المجموعات الرباعية اعتبارية قلت وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر اعتبارها
واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل وعدم اعتباريته وههنا كذلك فيكون المجموعات الرباعية اعتبارية بلا ريب منه

له انما قيده بان الوحدة مع الوحدة بدون اعتبار الهيئة لا تغاير تلك الوحدة مع الوحدة الاخرى بدون اعتبار الهيئة لعقد من مناط التغاير هو الهيئة فلا يحصل ...

ومن هذا التفصيل قد اندفع الشك المشهور وهو انه يلزم من وجود الاثنين وجود الثالث وهو مجموع الوحدتين الذي يعرض له وصف الاثنينية فيلزم وجود الرابع ايضا وهو المجموع الحاصل من الاشياء الثلث الوحدتين والمجموع الثالث المعروض لوصف الاثنينية وهكذا فيلزم من وجود اثنين وجود المجموعات الغير المتناهية وهو محال ووجه الاندفاع ان الرابع اعتباري محض والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمستحيل لانقطاع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة قوله مع انا نأخذ هذا محذور ثالث على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فيه وتقريره انه لو دخل الوحدات الحيثية في العدد بدخول الوحدات من حيث هي هي فيه لم يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة الصورية الاجتماعية كما لا يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مع الغفلة عن الوحدات الثلث والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تصور الشيء بالكنه يستلزم تصور جميع اجزائه خارجية كانت او ذهنية فلا يتصور تصور الشيء بالكنه مع الغفلة عن جميع اجزائه او بعضها واما بطلان التالي فلانه في غالب الاوقات نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين اي مجموع كان من المجموعات الثلث ولكما نع ان يمنع تعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فتدبر قوله بل نقول الخ اعلم ان المحشي المحقق ابطل قول المحقق الدواني اولا بان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري فلا يكون عبارة عن نفس الوحدات حتى يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري هو الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية وبون بعيد بين الوحدات المحضة والوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ثم ترقى المحشي على ما قال وقال بل نقول الخ وحاصله انا لو سلمنا ان العدد عبارة عن محض الوحدات اي الكثير من حيث انه كثير من غير اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فنقول انه كما لا يلزم تركب العدد من الاعداد التي تحته على تقدير عدم كون العدد عبارة عن محض الوحدات كذلك لا يلزم ح ايضا لان دخول الوحدات الصرفة في العدد كما في الستة مثلا راجع الى دخول كل وحدة وحدة مفردة ومتعاقبة بمرات متعددة فيحصل دخولات كثيرة وبالجملة دخول الوحدات المحضة في العدد ليس الا بدخولات كثيرة ودخول العدد في الستة انما يكون دخولا واحدا فلا استلزام بين دخول الوحدات بدون الهيئة في العدد ودخول الاعداد فيه فضلا عن ان يكون احدهما عين الآخر فما قال المحقق الدواني من ان العدد لو كان عبارة عن محض الوحدات فيلزم تركب العدد من العدد مدفوع قال في حاشية الحاشية مستدلا على ان دخول الوحدات في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة

لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول علىحدة قائم به انتهت قوله فيها الحكم الواحد الخ توضيحه ان الحكم الواحد الشخصي لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالدخول الواحد الشخصي يستحيل ان يتعلق بالوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة لان الدخول معنى مصدري وتعدده وتوحده تابع لتعدد المضاف اليه وتوحده فكيف يكون الدخول واحدا مع تعدد المنسوب اليه فلا بد لكل وحدة من دخول علىحدة قائم به وانما قيد بالحيثية لان الاشياء الكثيرة من حيث انها واحد بان يعرض لها الهيئة لا يتعلق الدخول الواحد لتلك الاشياء قوله فيها الا ترى الخ سند على ان الدخول الواحد الشخصي لا يتعلق بالكثير فكما ان دخول الرجال الكثيرة في الدار ليس دخولا واحدا كذلك حال دخولات الوحدات المحضة فلا يكون دخولها دخولا واحدا قوله فيها في الدار مثلا سواء كان الباب ضيقا او وسيعا واورد عليه اما اولا فبان المحقق الدواني لا يقول بان دخول العدد في العدد دخول واحد بل نظيره من المحقق في عبارته ان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري وكان عبارة عن محض الوحدات فيكون حال دخول العدد في العدد كحال دخول الوحدات فيه فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد فكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد ايضا دخولات فان تمسكت على كون دخول العدد دخولا واحدا بان العدد حقيقة واحدة احدية محصلة فدخولها لا يكون الا دخولا واحدا بلا ريب فنقول ان القول بان العدد حقيقة احدية قول بعروض الهيئة والكلام انما هو حين فرض عدم الهيئة عروضا ودخولا فتدبر واما ثانيا فبان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا تعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير بين العدد والوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار لارتفاع الاثنينية فيكون الوحدات الداخلة في العدد بعينها العدد الداخل وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول الوحدات بدخولات متعددة ودخول العدد دخولا واحدا ولا نزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يقال

ان دخول الوحدات دخول كثير ودخول العدد دخول واحد بل تمام الكلام في الداخلين ولا شبهة في عينيتها اذ لا مانع من العينية الا الهيئة وهي
منتفية بالفرض فلا شك انه يلزم ح دخول العدد في العدد وهو المعنى من تركبه منه قوله بالتامل الصادق اي الخالص الصافي الذي لا يكون
فيه شائبة الكذب قوله والفرق الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لما لوحظت بدون الهيئة الوحدانية الاجتماعية فح ليس الفرق
بين الوحدات المحضة التي صار العدد عبارة عنها وبين كل وحدة وحدة فدخول الوحدات المحضة في شئ ودخول كل وحدة وحدة في
شئ امر واحد فكيف يصح ان دخول الوحدات راجع الى دخول كل وحدة وحدة فان الرجوع يقتضي التغاير بين الراجع والراجع اليه
وتقرير الدفع انا لا نم انه ليس الفرق بين الوحدات المحضة وبين كل وحدة وحدة حتى يتفرع عليه عدم الفرق بين دخولها بل بين الوحدات
المحضة من حيث انها كثيرة وبين كل وحدة وحدة فرق لا يخفى على احد وهو ان الوحدات المحضة وان اخذت بدون الهيئة الوحدانية مطلقا
لكن لها صلاحية لعروض الهيئة لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى فلا امتياز ولا انحياز لكل وحدة عن الاخرى مفصلا بخلاف كل وحدة
وحدة فانه اعتبر ح كل وحدة ممتازة ومفصلة عن الاخرى فلا صلاحية ايض لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثير لا كل واحد
منفردا على ان من الاحكام ما لا يصح استناده الى الوحدات من حيث انها كثيرة ويصح استناده الى كل وحدة وحدة كالدخول في الدار من باب
ضيق فانه يصح استناد هذا الدخول الى كل واحد واحد من عشرين رجلا لا الى عشرين رجلا من حيث الكثرة وكما يقال هذا الرغيف يشبع لكل
واحد واحد ولا يشبع الكثير من حيث هو كثير وهذا الحجر الثقيل لا يحمله كل واحد واحد ويحمله الكثير من حيث هو كثير قوله وبما حققنا وهو ان العدد
لو لم يكن مشتملا على الجزء الصوري لكان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية ولا يكون العدد الاقل
جزء للعدد الاكثر وان الترتيب بين العدد الاقل والعدد الاكثر ليس بالعلية والمعلولية اي بالجزئية والكلية بل باللازمية والملزومية قوله
ما قال هذا المحقق اسم ان وخبرها قوله لا يتم ووقع هذا القول من هذا المحقق في شرحه للعقائد العضدية قوله مطلقا اي سواء كانت الامور الغير
المتناهية اعدادا او غيرها وسواء كان بينها ترتب في الظاهر اولا قوله مترتبة اي في الواقع ونفس الامر قوله بان مجموع الخ توضيحه ان العدد
الناقص جزء وداخل في العدد الزائد لان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فصار عبارة عن الوحدات المحضة ودخول الوحدات في العدد
هو بعينه دخول الاعداد فلزم دخول العدد الناقص في العدد الزائد واذا لزم هذا فنقول ان مجموع الامور الغير المتناهية موقوف على هذا
المجموع حال تقديره بلا واحد لكون المجموع الملحوظ بلا واحد جزء والمجموع الملحوظ مع الواحد كلا وفطري ان الكل يتوقف على جزئه مثلا
مجموع الخمسة موقوف على نفسه بلا واحد وهو مجموع الاربعة وهذا المجموع الانقص من الاول بواحد اعني مجموع الاربعة يتوقف على
نفسه اذا اسقط منه واحد آخر فبقي مجموع الثلثة وهكذا وبالجملة ان المجموع الناقص جزء للمجموع الزايد فالمجموع الزايد الكل يتوقف على المجموع الذي
نقص منه بواحد وهذا المجموع الناقص على المجموع الذي نقص منه بواحد وهكذا فثبت الترتيب في جميع الامور الغير المتناهية بحسب
المجموعات ولم يبق مرتبة ما لا تتناهي بدون الترتيب وهو المطلوب قوله لا يتم لان ما قال ذلك المحقق مبناه جزئية العدد الناقص للعدد
الزايد والحال ان العدد ليس جزء للعدد وسواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لاشتمال الكل على الجزء بل يكون الهيئة عارضة
للوحدات قال المحشي المحقق في حاشيته الحاشية المتعلقة على قوله لا يتم مستدلا على عدم التمام وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه
للمجموع الاول وجزء له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدات يعرضها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهت قوله فيها المجموع الثاني اي المجموع الذي فرض باسقاط الواحد بعد فرض المجموع
الاول مثلا مجموع الخمسة مجموع اول ومجموع الاربعة مجموع ثان قوله فيها له اي للمجموع الاول قوله فيها الا بواسطة الخ فان من
المعلوم ان مجموع زيد وعمرو ليس بجزء لمجموع زيد وعمرو وخالد الا باعتبار ان الاثنينية عارضة للاول والثلثية للثاني واذا لوحظ
زيد وعمرو من حيث هما في انفسهما لا يحصل المجموع فضلا عن الجزئية قوله فيها لما تقرر الخ دليل على قوله الا بواسطة الخ تقريره ان
الجزئية والكلية من الاعراض التي تكون لاحقة للكم اولا وبالذات كما ثبت في موضعه فلا يكون المجموع الثاني جزء للمجموع الاول الا من حيث
دخولها تحت الكم باعتبار عروض العدد لها فقد حصل ان كون المجموع الثاني جزء للمجموع

ليس الا باعتبار ان العدد العارض للمجموع الثاني جزء للعدد العارض للمجموع الاول وضمن هذا التقرير اندفع ما قال ابن محمد خان القراباغي من ان
العدد العارض للمجموع الاول والمجموع الثاني عارض المعدود ومعروض وهو يجوز ان لا يكون عارض الشئ كالمجموع الثاني جزء العارض شئ
آخر كالمجموع الاول ويكون ذلك الشئ جزء الشئ آخر فيكون جزئية المجموع الثاني للمجموع الاول بدون جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد
العارض للمجموع الاول ووجه الاندفاع غني عن البيان وههنا خدشة وهي انا لا نسلم ان الكلية والجزئية من عوارض العدد بالذات دون
المعدود ولان مدار الكلية والجزئية على تعدد الحقايق وتعدد الحقايق اما لذواتها او بعروض العدد لها والثاني باطل بلا ريب لان العدد من
الامور الانتزاعية الاعتبارية ولا ريب في ان الانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقايق النفس الامرية لان الانتزاعيات تابعة لانتزاع المنتزع
والتعدد والتخالف في الحقايق المتعددة يكون في الواقع فتعين الشق الاول على ان الاعداد العارضة للمعدودات اعراض متاخرة عن مرتبة
ذوات المعدودات فلو كان منشاء تعدد ذوات المعدودات عروض الاعداد للزم ان يكون ماهيات المعدودات وحقائقها متحدة في
حد ذاتها ويكون المقولات المتباينة والاضداد كلها حقيقة واحدة في حدود انفسها وانما جاء التكثر والتعدد فيها لعروض العدد وهي شناعة
اشنع بين هذا بل النظر الدقيق يحكم بان الحقائق المتعددة متكثرة بانفسها ثم صارت تلك الحقائق منشاء لان ينتزع منها الوحدات الكثيرة وهي
العدد وبعد عروض الهيئة لها اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على مذهب المشائين والمشهور منهم ان الكلية والجزئية بالذات للعدد دون المعدود فتدبر
قوله فيها لان الخ تقريره ان في العدد اختلافا فالكرام فبعضهم قائلون بانه مشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الهيئة والوحدات وبعضهم قائلون
بانه ليس بمشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة واجزاء العدد ليست الا الوحدات المحضة ولا يلزم
من كون الوحدات المحضة اجزاء للعدد ان يكون الوحدات من حيث الهيئة العارضة او الداخلة ايضا اجزاء حتى يلزم كون العدد جزء للعدد
وليس حقيقة العدد الوحدات المحضة حتى يلزم من جزئية الوحدات في العدد الكثير كون العدد القليل جزء للعدد الكثير وبالجملة العدد اعم من
ان يكون مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لا يكون جزء للعدد فكيف يتم اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات كما
فهم ذلك المحقق فتدبر فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض لما قال في اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد
الاقل لا يكون جزء للعدد الاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة الصورية الاجتماعية او عن الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة او عن الوحدات المحضة الصرفة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا كما قدمر بالتفصيل في ذيل شرح قوله بل نقول الخ
ويفهم من حاشية الحاشية ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر اذا كان العدد عبارة عن الوحدات المحضة حيث قال وليس حقيقة محض الوحدات
وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية فهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية فهو بحسب التحقيق على زعمه
فاندفع التناقض والله اعلم بمراد عباده قوله نعم الخ توضيحه انه لو قال هذا المحقق لاثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا بحذف لفظ الموقوف
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع الثاني مستلزم للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني يكون مستلزما لمجموع تحتاني الى غير
النهاية لكان صحيحا اذ من المعلوم انه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا اي الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة التي حصلت بها العشرة تحقق
كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الخمسة بالضرورة فاذا تحقق مجموع احاد العشرة
مثلا تحقق مجموع الخمسة بالضرورة وهكذا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق الاحاد
من حيث انها تعرض لها الهيئة الوحدانية الاجتماعية وتكون صالحة لانتزاعها عنها والاحاد الخمسة من هذه الحيثية هو الخمسة فيتحقق مجموع
الخمسة بالضرورة فان قلت انا لا نم الملازمة التي ذكرها المحشي بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اذ يجوز ان
يتحقق كل واحد واحد من احاد الخمسة في الخارج على نهج الافتراق والانتشار بان يكون بعض من تلك الاحاد متحققا في بلد والبعض
الآخر من تلك الوحدات متحققا في بلد آخر فح لا يكون احاد الخمسة مجتمعة في موضع واحد فلا يكون المجموع من حيث هو مجموع متحققا فكيف
يلزم وجود مجموع الخمسة قلت لا يضر كون الاحاد متفرقة في المواضع المتعددة اذ الاحاد سواء كانت متفرقة منتشرة او مجتمعة لا جرم تكون صالحة
لان ينتزع العقل من تلك الاحاد هيئة اذ لا شك في ان الهيئة الاجتماعية الوحدانية ليست الا امرا انتزاعيا لا امرا انضماميا موجودا خارجيا
وبالجملة لما انتزع الهيئة تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتم الملازمة واندفع المنع بقي الاستدلال على ان الهيئة امر انتزاعي بضرب من التحليل من الاحاد الكثيرة

فنقول لو لم يكن الهيئة الوحدانية امرا انتزاعيا بل كانت الهيئة منضمة مع الاحاد الكثيرة من حيث انها كثيرة فتعرض لها لكنها لا تعرض الا للاحاد من حيث انها كثيرة لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض فكيف يتصور حلول عرض واحد في محال متعددة فلا جرم تكون انتزاعية ومحتاجا قال الفاضل الجلبي رح ان تحقق احاد الخمسة فقط وان كان يستلزم تحقق مجموع الخمسة الا ان تحقق احاد الخمسة في ضمن المجموع المركب من اكثر من احاد الخمسة كالعشرة مثلا يجوز ان لا يستلزم لتحقق مجموع الخمسة بالفعل وآفت لا يذهب عليك ان احاد الخمسة فقط واحاد الخمسة في ضمن الاحاد الكثيرة سواسية في اعتبار الهيئة الاجتماعية فيلزم تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتدبر ثم اعلم انه قيل ان عدم تناهي هذه المجموعات باطل لان مجموع المركب من الاحاد الغير المتناهية بتمامها مجموع لا مجموع فوقه والمجموع المركب من واحدين يعني الاثنين مجموع ليس مجموع انقص تحته فيلزم وجود المجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين فيكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو محال وفيه ما قال بعض الفضلاء رح من انه لو نقص واحد بعد واحد من جانب المبدء من الامور الغير المتناهية يحصل المجموعات الغير المتناهية التي كل منها غير متناه اذ مجموع الامور الغير المتناهية لا يصير متناهيا بانتقاص واحد من الاحاد فلا يلزم الانتهاء الى المجموع المتناهي فضلا عن المجموع المركب من الواحدين نعم انما يلزم الانتهاء الى المجموع المركب من الواحدين لو نقص من سلسلة الغير المتناهي بالواحد الاخير في جانب اللاتناهي ثم لاحقه وهكذا ينقص الاحاد من جانب اللاتناهي الى جانب المبدء ولكن هذا النقصان لا يكن اذ ليس الواحد الاخير في سلسلة الغير المتناهي في جانب اللاتناهي حتى ينقص منها وما قال بعض العلماء سلمه الله من ان انتهاء المجموع في سلسلة ترتيب المجموعات الى المجموع الحاصل من الواحدين يعني الاثنين ضروري والانكار مكابرة فمما لست احصله فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قال احسن المحققين فيه نظر دقيق وهو ان المجموعات في صورة وجود الامور الغير المتناهية يجوز ان تكون اعتبارية فلا يلزم من تحقق احادها تحقق المجموع بل هو موقوف على اعتبار المعتبر وقد لا يخرج الاعتبار من القوة الى الفعل فعلى تقدير وجود امور غير متناهية غير مرتبة اعتبرنا وجود المجموع فلا يلزم لنا اعتبار مجموع آخر فضلا عن مجموعات غير متناهية فان العقل لا يقدر على اعتبار الغير المتناهي على التفصيل انتهى قوله والوجه الثاني الخ هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين اورد العدم اثبات المصر الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية واعلم ان المستدل لاثبات الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية بنى كلامه على ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لان الاقل جزء للاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فمنع المحشي في الوجه الاول كون العدد الاقل علة وجزء للعدد الاكثر كما مر واورد هذا الوجه الثاني بعد تسليم ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر وحاصله المنع على ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر وتقريره انا لو سلمنا ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لكن لا نسلم ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر لانه لو كان العدد الاكثر معلولا لعدد الاقل علة فبعدم المعلول لا يخ اما ان يكون علية التامة عدم العلة الناقصة الواحدة المعينة بتعين خاص فقط التي كانت من علل وجوده بمعنى انه اوجد عدم العلة المعينة الخاصة فيوجد عدم المعلول واما ان يكون علته التامة عدم علة ما من علل وجود المعلول بمعنى انه اذا تحقق عدم علة ما من علل وجود المعلول لا على التعيين يتحقق عدم المعلول ولا يمكن تحقق عدم المعلول بدون تحقق عدم علة ما وبالجملة ان العلة التامة لعدم المعلول القدر المشترك بين اعدام العلل واما ان علته التامة عدم كل واحد واحد من العلل بمعنى ان يكون عدم كل واحد واحد من العلل المعينة للوجود علة تامة ومستقلة لعدم المعلول والاول والثالث باطلان فتعين الثاني اما بطلان الاول فصرح به المحشي بقوله ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة وتمخض عن وجه البطلان الظاهر وهو انه لو كان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة المعينة لزم ان لا يتحقق عدم المعلول اذا فرضت هذه العلة المعينة موجودة ويعدم علة اخرى غير تلك العلة المعينة واللازم باطل كما لا يخفى فكذا الملزوم واما بطلان الثالث فصرح به في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله بل عدم علة ما بقوله والا يلزم عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهت تقريره انه لو لم يكن العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين كما هو الشق الثاني بل يكون العلة التامة لعدم المعلول عدم كل واحد واحد من العلل المعينة التي كانت للوجود فيلزم لو انعدم العلل معا ان يتوارد العلل المستقلة التامة وهي اعدام علل الوجود على معلول واحد شخصي وهو عدم المعلول واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة اذا تعين الشق الثاني وصرح به المحشي بقوله بل عدم علة ما فنقول يتوقف عدم المعلول على عدم علة ما ولا ريب في ان عدم العدد الاقل ليس الا جزء عدم العلة المعينة فلا يصلح عدم العدد الاقل مع ما هو الجزء لان يكون علة تامة لعدم المعلول اي العدد الاكثر الذي هو الكل بجانب ان يوجد عدم المعلول اي العدد الاكثر بسبب عدم

ولا مرية في ان عدم الشرط مصداق لعدم علة ما وليس مصداقا لعدم العدد الاقل فلا يكون عدم العدد الاقل علة تامة لعدم العدد الاكثر فكيف
يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية نعم ان عدم العلة المعينة من علل الوجود يستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق على عدم العلة
المعينة عدم علة ما هو علة تامة لعدم المعلول مثلا اذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم علة ما واذا تحقق عدم علة ما تحقق عدم المعلول فاذا
تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم المعلول وبناء على هذا فعدم العدد الاقل يستلزم لعدم العدد الاكثر وهو لا يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية
والمعلولية بل باللازمية والملزومية وهو لا يضرنا بل هو عين مقصودنا ثم اعلم ان العلة ما يتوقف عليه المعلول فلو اخذ التوقف في تعريف العلة
بمعنى لولاه لامتنع فلا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لوجود عدم المعلول بدون عدم تلك العلة المعينة ايضا واما اذا اخذ التوقف
في تعريفها بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو المشهور فيجوز ان يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول اذ يصح ان يقال اذا وجد عدم
تلك العلة المعينة تحقق عدم المعلول فيتحقق الترتيب بالعلية والمعلولية فتدبر وتتمة يجب ان يعلم ههنا ان تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي له صور الاولى ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع بان يجتمع العلتان المستقلتان معا في حصول
المعلول وهذا باطل اذ حصول المعلول ح اما ان يكون بالمجموع من حيث المجموع او باحدى العلتين المستقلتين على الاول فالعلة التامة هو المجموع و
هو واحد لا كثرة فيه هف وعلى الثاني فما حصل به المعلول هو العلة التامة دون الاخرى هف والثانية ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول
واحد شخصي على سبيل التعاقب بان يوجد واحدة من العلتين فوجد المعلول ولم ينعدم تلك الواحدة حتى حصلت علة اخرى وهذا ايضا باطل
فان المعلول لما تم حصوله بالعلة الاولى المعينة فاذا وجدت العلة الاخرى فاما ان يحصل بها وجود المعلول او لا على الثاني لا يكون العلة الاخرى
علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الذي حصل للمعلول بالعلة الاخرى عين ما حصل له بالعلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فيكون المعلول للعلة الثانية مغايرا للمعلول للعلة الاولى والكلام في وحدته ولو قيل ان المعلول واحد وان تعدد وجوده فنقول انه يلزم ح
ان يكون المعلول الواحد الشخصي موجودا بوجودين في الخارج في زمان واحد وهو باطل اذ تعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف
اليه ووحدته والثالثة ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بان يمكن ان يحصل المعلول لكل واحدة
من العلتين ابتداء بان يحصل المعلول من العلة الاولى بدون العلة الاخرى او يحصل من العلة الاخرى بدون العلة الاولى الا انه لما
حصل المعلول من العلة الواحدة فلا يحتاج الى العلة الاخرى واختلفوا في هذه الصورة فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم المحقق الدواني
واستدل بان خصوصية علة من تينك العلتين لغو في توقف المعلول وترتبه على تلك العلة اذ لو كان لخصوصية واحدة منها دخل
في توقف المعلول للغت العلة الاخرى وهو خلاف المفروض ولما لغت الخصوصية فعلم ان كل واحدة واحدة من تينك العلتين بخصوصها
ليست بعلة للمعلول بل انما العلة للمعلول هو القدر المشترك بين تينك العلتين اذ لا يمكن حصول المعلول بدون هذا القدر المشترك فتحقق
ح وحدة العلة لا كثرتها وتواردها هذا ما في الشرح الجديد للتجريد وحاشية القديمة من المحقق الدواني فتدبر قوله قال بعض الافاضل
اراد به السيد الباقر قال في القبسات والتقديسيات ما نصها على ما تقرر في الوجه الثاني من ان علة عدم المعلول عدم علة ما من علل
وجوده ثم اعلم ان المحشي كما بين الوجه الاول اولا ثم رد عليه بقول المحقق الدواني ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقد مر تفصيله كذلك بين
الوجه الثاني ثم رد عليه بقول السيد الباقر ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وسيجيء شرحه فانتظره قوله عدم المعلول الخ توضيحه انا لا نم ان علة
عدم المعلول عدم علة ما من علل وجوده بل عدم المعلول لا يتوقف بالذات وحقيقة الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول موجودا
عند وجودها من غير تخلف لان الشيء المعين المعلول لا يترتب بالذات وجودا وعدما الا على شيء معين وهي العلة التامة بمعنى ان وجود
الشيء المعين لا يكون الا بوجود علة التامة المعينة وكذلك عدم الشيء المعين لا يكون الا بعدم علة التامة المعينة فظهر ان علة عدم المعلول
بالذات ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة ما من علل وجود المعلول فبطل ما قد ثبت في الوجه الثاني ثم ههنا تفتيشات الاول
ان ما قال السيد الباقر لا يضر المطلوب اذ لما ثبت من كلام السيد الباقر ان العلة بالذات لعدم المعلول ليس الا عدم العلة التامة
لا عدم علة معينة ولا عدم علة ما من علل وجود المعلول فعدم العدد الاكثر ليس علة عدم العدد الاقل لان عدم العدد الاقل عدم العلة المعينة
فلا يثبت الترتيب بين العدد الاكثر والعدد الاقل بالعلية والمعلولية وهذا هو المطلوب الا انه لما كان المحشي ره ليس براض بان علة عدم المعلول

عدم العلة التامة فاشتغل ببيان فساد قول السيد الباقر كما سيجيء فانتظره مفتشا الثاني ان قوله بالذات احتراز عن الترتب بالعرض فان عدم المعلول يتوقف ويترتب بالعرض على عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لان هذا الترتب ليس الا ترتب الشيء على ما يلازم علته فان عدم جزء من اجزاء العلة التامة لازم لعدم العلة التامة وعدم العلة التامة علة حقيقة لعدم المعلول والثالث ان الفاء في قوله فشيء بعينه الخ للتعليل لا للتفريع لان السيد الباقر قال عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وما قال ان وجود المعلول يتوقف بالذات على وجود العلة التامة فلو جعل الفاء في قوله فشيء بعينه الخ للتفريع لم يصح ظاهرا الا ان تفريع مجموع الامرين على احدهما لا ريب في فساده اللهم الا ان يقال ان كون وجود المعلول موقوفا بالذات على وجود العلة التامة وان لم يكن مذكورا صريحا سابقا في كلام السيد الباقر الا انه تعارف واشتهر ففرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر غير مذكور بل مشهور يغني شهرته عن ذكره ولا يذهب على اللبيب ان جعل الفاء للتفريع لا يخلو عن التكلف وجعله للتعليل خال عن التاويل فالاول الى التعليل اولى ومن ههنا اطلع لك ان ما اختاره الفاضل البكلي رح من جعل الفاء للتفريع سخيف قال في الحاشية المنهية معلقا على قول السيد الباقر فشيء بعينه الخ وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى ويتوجه على الدليل وتوضيحه ان ما قال السيد الباقر ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه فاستمع حاله وهو ان ترتب الشيء المعين على الشيء المعين في الوجود مسلم لان شيئا معينا يوثر في وجود الشيء الآخر ويترتب وجود الشيء الآخر على الشيء الاول واما ترتب الشيء المعين على الشيء المعين في العدم فغير مسلم اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير فلا يحتاج عدم الشيء المعين اي المعلول الى علة موثرة وهو عدم العلة التامة بل يكفي فيه اي في عدم الشيء المعين ان لا يوجد التاثير في الوجود وليس اللازم ان يوجد الموثر في العدم حتى يلزم ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر ثم ههنا قلق وهو انه قد سبق من المحشي رح ان علة عدم المعلول عدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا ويقرر المحشي ههنا في حاشية الحاشية بان العدم لا يحتاج الى التاثير فهل هذا الا تناقض ثم انت لا يذهب عليك ان المراد ههنا بالتاثير تاثير العلة المعينة والحصر ان العدم لا يحتاج الى تاثير العلة المعينة بل يكفي في العدم سلب تاثير العلة التامة التي هي الموثر في وجود المعلول وذلك السلب يتحقق بعدم علة ما فيكون العدم محتاجا الى عدم علة ما فقول المحشي المحقق رح بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما ومن هذا التفصيل ظهر لك اندفاع ما اورده ملك العلماء سلمه الله بان المعلول ممكن وكذا عدمه والممكن لا بد له من موثر وسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا فكيف يصح عدم احتياج التاثير في العدم ووجه الاندفاع ان المحشي المحقق رح لا يقول بعدم احتياج التاثير مطلقا في العدم حتى يرد ما اورد بل يقول بعدم احتياج تاثير العلة المعينة في العدم ولا ضير فيه فتدبر قوله واما عدم الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل مقدر وتقرير الدخل انا لا نم ان عدم المعلول انما يكون بعدم العلة التامة فانه اذا انعدم جزء معين من اجزاء العلة التامة ينعدم المعلول وكذا اذا انعدم اي جزء كان من اجزاء العلة التامة لا على سبيل التعيين ينعدم المعلول مع ان عدم جزء معين وكذا عدم جزء ما ليس عدم العلة التامة فقد وجد في هاتين الصورتين عدم المعلول بدون عدم العلة التامة فكيف يصح ما قال السيد الباقر من ان عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وتقرير الجواب ان الجمهور لما وجدوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة التامة معينا كان او غير معين حكموا بان عدم احد اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول بالذات وهو خلاف التحقيق والتحقيق ان عدم احد اجزاء العلة التامة معينا كان هذا الجزء او غير معين ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات بل يكون على خلاف ما زعمه الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه الخارجية لان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة وعدم العلة التامة لا يتصور في الخارج الا بان ينعدم احد اجزائها فانعدام احد الاجزاء من لوازم انعدام العلة التامة وبالجملة انعدام المعلول بالذات ليس الا من انعدام العلة التامة الا ان انعدام العلة التامة يتوقف على انعدام احد اجزائها فبهذه الجهة ينسب انعدام المعلول الى انعدام احد اجزائها فقد تقرر ان عدم المعلول يتوقف بالذات على عدم العلة التامة واما على عدم احد اجزاء العلة التامة معينا كان او غير معين فبالواسطة وهو المطلوب ثم اعلم انه قال بعض الفضلاء رح ولي ههنا اشكال وهو انا اذا فرضنا ان السرير مثلا مركب من الخشبات والمسامير والهيئة الوحدانية عارضة للسرير وخارجة عنه فلا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيئة

مع تحقق جمیع اجزاء السریر فالقول بان انعدام المعلول لا یتصور الا بانعدام احد اجزائہ باطل انتہی ولا یذہب علیک ان ہذا الاشکال من
قبیل بناء الفاسد علی الفاسد لان بعض الفضلاء فہم ان المقصود ان انعدام احد اجزاء المعلول من لوازم انعدام المعلول فقد اعترض علیہ
بما قال والامر لیس کذلک فان المقصود ان انعدام اجزاء العلۃ التامۃ من لوازم انعدام العلۃ التامۃ ولا ریب فی حقیتہ فلا اشکال علیہ
قولہ الجماہیر الجمہور بالضم ہمہ مردم کذا فی الصراح قولہ ولوازمہ عطف تفسیری علی قولہ مقارنات قولہ لا من الداخلات ای لیس انعدام
احد الاجزاء معینا کان او غیر معین من الامور التی یکون لہا دخل فی انعدام المعلول بالذات بل انما لہ دخل بالعرض کما تقرر آنفا ویمکن
ان یحمل قولہ لا من الداخلات علی ان انعدام احد الاجزاء معینا کان او غیر معین لیس داخلا وجزء فی الموقوف علیہ الاصلی وہو عدم
العلۃ التامۃ لان عدم العلۃ التامۃ امر بسیط لا جزء لہ فانعدام احد الاجزاء انما ہو من لوازمہ فتدبر قولہ فعدم الشرط الخ ہذا جواب
من السید الباقر لدخل مقدر تقریرہ ان المعلول اذا کان مشروطا بالشرط فاذا انعدم ذلک الشرط انعدم المعلول فصار عدم الشرط موقوفا علیہ
بالذات لعدم المعلول المشروط فکیف یستقیم ما قرر بہ السید الباقر من ان الموقوف علیہ بالذات لعدم المعلول عدم العلۃ التامۃ وحاصل الجواب
ان عدم المشروط وان کان قد یکون بعدم الشرط الا ان عدم الشرط لیس موقوفا علیہ بالذات لعدم المعلول المشروط بل عدم الشرط مقارن ای لازم
لعدم العلۃ التامۃ وہو علۃ تامۃ بالذات لعدم المعلول فاذا وجد عدم الشرط فقد وجد عدم العلۃ التامۃ فیوجد بعدم العلۃ التامۃ عدم المعلول
فاستقام ما قرر بہ السید الباقر بقی البرہان علی ان عدم الشرط ملزوم لعدم العلۃ التامۃ وہو ان العلۃ التامۃ عبارۃ عن مجموع ما یتوقف
علیہ المعلول ومن جملۃ ما یتوقف علیہ المعلول الشرط ایضا فاذا انعدم الشرط فلا یتحقق مجموع ما یتوقف علیہ المعلول فقد وجد عدم العلۃ التامۃ
ضرورۃ فعدم المعلول المشروط بالذات انما ہو من عدم العلۃ التامۃ لا من عدم الشرط اذ لو کان عدم المعلول بالذات من عدم الشرط فلا
یتحقق عدم المعلول بدون عدم الشرط والواقع خلاف ذلک ثم اعلم انہ فہم بعض الاعلام رح اولا ان المقارن فی قولہ بل ہو مقارن
بمعنی اللازم فقرر ان عدم الشرط لازم لعدم العلۃ التامۃ لانہا اذا انعدمت العلۃ التامۃ یکون الشرط ایضا معدوما ثم اعترض بان
الشرط خارج من العلۃ التامۃ والعلۃ التامۃ قد تکون معدومۃ مع وجود الشرط فاین لزوم عدم الشرط لعدم العلۃ التامۃ
واجاب بنفسہ بان المراد بالمقارنۃ لیس اللزوم بل معناہ اللغوی اعم من ان یکون لازما او غیر لازم فانفکاک عدم الشرط عن
عدم العلۃ التامۃ فی بعض المواضع لا یضر ولا یذہب علیک ان ہذا اضطراب فاستیقن بان المراد بالمقارن الملزوم کما قررنا ولا یتوجہ
علیہ شیء مما اوردہ ذلک المحقق قدس سرہ ولا تکن فی مریۃ فی ان الشرط داخل فی العلۃ التامۃ لا کما قال ان الشرط خارج عن العلۃ التامۃ کیف
ومن جملۃ ما یتوقف علیہ المعلول الشرط قولہ ولکن وجود المانع الخ ہذا ایضا جواب من السید الباقر لتوہم متوہم وتقریر التوہم ان العلۃ التامۃ قد یکون لتاثیرہا
فی وجود المعلول المانع فاذا وجد ذلک المانع لم یوجد المعلول فقد انعدم المعلول بسبب وجود المانع فکیف یقال ان انعدام المعلول انما یکون بعدم العلۃ التامۃ
وتوضیح الجواب ان مثل عدم الشرط وجود المانع ایضا لیس مما یتوقف علیہ عدم المعلول بالذات کیف وقد یوجد عدم المعلول مع عدم تحقق
وجود المانع بل یکون المانع منتفیا لعدم تحقق العلۃ التامۃ التی کانت علۃ لوجود المعلول ففی ہذہ الصورۃ وجد عدم المعلول بدون وجود
المانع فلو توقف عدم المعلول بالذات علی وجود المانع لما یوجد عدم المعلول بدون وجود المانع بحث وبالجملۃ الموقوف علیہ بالذات
لعدم المعلول انما ہو عدم العلۃ التامۃ واما وجود المانع فہو نحو من انحاء تحقق عدم العلۃ التامۃ لان عدم المانع معتبر فی العلۃ التامۃ
ولیس وجود المانع موقوفا علیہ بالذات لعدم المعلول فتدبر قولہ اقول الخ ہذا رد علی ما ذہب الیہ السید الباقر من ان العلۃ التامۃ لعدم المعلول
عدم العلۃ التامۃ دون عدم علۃ ما وتقریر ہذا المنع موقوف علی تمہید مقدمۃ بینہا بقولہ العلۃ التامۃ الخ وتوضیحہا ان العلۃ التامۃ التی
یتوقف علیہا المعلول بالذات بالتوقف التام بحیث لا یتوقف المعلول بعد وجودہا علی امر آخر ہو مجموع العلل الناقصۃ ای مجموع ما یکون
لہ دخل فی وجود المعلول ویکون المعلول فی وجودہ محتاجا الیہ علی ما ہو المصطلح ولا ریب فی ان مجموع العلل الناقصۃ یحتمل معانی ثلثۃ
احدہا ان یکون مجموع العلل الناقصۃ عبارۃ عن امر مرکب من العلل الناقصۃ والہیئۃ الوحدانیۃ الاجتماعیۃ فیکون الہیئۃ الاجتماعیۃ
داخلۃ فی ذلک المرکب فلا جرم یکون ہذا الامر المرکب مغایرا للعلل الناقصۃ لوجوب مغایرۃ الجزء مع الکل وموجودا بوجود علی حدۃ
علیحدۃ وثانیہا ان یکون مجموع العلل الناقصۃ عبارۃ عن احاد العلل الناقصۃ الملحوظۃ باللحاظ الوحدانی فلم یکون الہیئۃ

الوحدانیة الاجتماعیة عارضة لاحاد العلل الناقصة لاجزاء من ذلک المجموع ویکون المجموع مغایرا لاحاد العلل الناقصة الملحوظة بلحاظ الکثرة
ولو بالاعتبار وموجودا ایضا بوجود واحد علیحدة وثانیهما ان یکون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة
الموجودة بوجودات متعددة التی اخذت بلحاظ الکثرة المحضة لیس للهیئة الوحدانیة الاجتماعیة ههنا شائبة دخل لا دخولا فی المجموع
ولا عروضا لتلک الاحاد ولا شک ان العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنی الثالث لا بالمعنی الاول ولا بالمعنی الثانی والا ای وان لم
یکن الامر کذلک بل یکون العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنی الاول او بالمعنی الثانی یلزم ان یکون العلة التامة جزءً لنفسها واللازم
بط فالملزوم وهو کون العلة التامة مجموعا مغایرا لاحاد العلل الناقصة مثلها اما بطلان اللازم فلان الشیء یکون موقوفا علی اجزائه فلو کان الشیء
جزءً لنفسه یلزم توقف الشیء علی نفسه ولما کان التوقف یوجب وجود الموقوف علیه او لا قبل وجود الموقوف فیلزم وجود الشیء قبل وجوده
وهو صریح البطلان واما وجه الملازمة فمابینه بقوله لانها الخ تقریره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما یتوقف علیه المعلول بمعنی ان کل ما یتوقف
علیه المعلول فهو جزء لهذه الجملة ولذا یتحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ولا ینتظر المعلول الی شیء آخر بعد تحقق العلة التامة فلو کان العلة التامة عبارة عن
مجموع العلل الناقصة بالمعنی الاول وبالمعنی الثانی فیکون العلة التامة مغایرة لاحاد العلل الناقصة الملحوظة فی مرتبة الکثرة وان کان التغایر اعتباریا
وموجودة بوجود واحد فیکون هذا المجموع جزءً لجملة ما یتوقف علیه المعلول لان جملة ما یتوقف علیه المعلول هو الاحاد الماخوذة فی مرتبة الکثرة
وهذا المجموع فلا جرم یکون هذا المجموع وحده جزءً لمجموع الاحاد الکثیرة وهذا المجموع فیکون العلة التامة التی هی عبارة عن هذا المجموع جزءً من جملة
ما یتوقف علیه المعلول وکان جملة ما یتوقف علیه المعلول هی العلة التامة فصارت العلة التامة جزءً لنفسها وهو المطلوب ثم اعلم انه یرد
ههنا امران الاول ما اورده المحقق البهاری رحمه علی سبیل المعارضة بالقلب وتقریره ان العلة التامة لو کانت عبارة عن احاد العلل الناقصة فی
مرتبة الکثرة المحضة للزم ایضا ان یکون العلة التامة جزءً لنفسها لان المعلول کما یتوقف علی الکثرة المحضة کذلک یتوقف علی کل واحد واحد
منفردا من هذه الکثرة فجملة ما یتوقف علیه ح هی الاحاد عطف فی مرتبة الکثرة المحضة وکل واحد عطف واحد من تلک الکثرة فالکثرة المحضة فقط جزء من
جملة ما یتوقف علیه وقد تقرر من مذهب المحشی رحمه ان العلة التامة عبارة عن الاحاد فی مرتبة الکثرة المحضة فیکون العلة التامة جزءً من جملة
ما یتوقف علیه وکان العلة التامة عبارة عن جملة ما یتوقف علیه فصارت العلة التامة جزءً لنفسها فکیف یصح ان العلة التامة هی الاحاد
فی مرتبة الکثرة المحضة وانت تعلم ان توقف المعلول علی الکثرة المحضة انما هو بتوقفات کثیرة فهذا التوقف هو بعینه توقف المعلول علی
کل واحد واحد من تلک الکثرة فلا یکون التوقف علی الکثرة المحضة مغایرا للتوقف علی کل واحد واحد فکیف یتم ذلک الایراد بخلاف ما اذا کان
العلة التامة عبارة عن المجموع المغایر للاحاد التی هی فی مرتبة الکثرة فان التوقف علی المجموع غیر التوقف علی الکثرة المحضة اذ التوقف علی المجموع لا یکون
الا توقفا واحدا وعلی الکثرة یکون توقفا کثیرا فهناک یلزم جزئیة الشیء لنفسه بما قدمنا تقریره والثانی ما اورده بحر العلوم علی سبیل منع لزوم ان یکون
العلة التامة جزءً لنفسها وتقریره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما یتوقف علیه المعلول بالتوقف الناقص لا مطلقا وهذا المجموع المرکب المغایر
للاحاد لو تحقق یکون توقف المعلول علیه توقفا تاما لا ناقصا فلا یلزم دخول هذا المجموع فی جملة ما یتوقف علیه المعلول فکیف یلزم جزئیة الشیء لنفسه
فان قلت ان مدار کون التوقف علی علة ناقصا علی کون تلک العلة بعض ما یتوقف علیه المعلول فهذا المجموع المرکب المغایر للاحاد لما کان من جملة ما یتوقف
علیه المعلول وبعضا منه کان علة ناقصة وکان التوقف علیه توقفا ناقصا فیکون داخلا تحت تلک الجملة قلت ان العلة الناقصة لیست عبارة
الا عن علة یکون المعلول محتاجا الی امر خارج عنها ایضا والمجموع المرکب المذکور لیس کذلک فکیف یکون علة ناقصة فتدبر وحسن اعمال الرؤیة
ثم بعد اللتیا والتی لا اظنک مرتابا فیما ادعی به المحشی المحقق رحمه من ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة فی مرتبة الکثرة المحضة فان
الوجدان شاهد بان المعلول لا ینتظر وجوده بعد تحقق العلل الناقصة بتمامها علی شیء آخر اصلا ولو کان ذلک الشیء هیئة وحدانیة الا ان المحشی
ما قنع علی الوجدان بل توجه الی البرهان وقد عرفت حاله بالبیان وقد یستدل علیه بانه لو کان العلة التامة عبارة عن المجموع المرکب المغایر
للاحاد للزم ترکب العلة التامة من الاجزاء الغیر المتناهیة واللازم بط فکذا الملزوم اما وجه الملازمة فهو ان احاد العلل الناقصة التی
یتوقف علیها المعلول لو کانت ثمانیة مثلا ولم یکن تلک الاحاد کافیة لتحصیل المعلوم واحتاجت الی ان تعرض لها هیئة وحدانیة کان هذا المجموع
الحاصل من عروض الهیئة للاحاد الثمانیة المغایر للاحاد موقوفا علیه فیکون ما یتوقف علیه المعلول تسعة فینتقل الکلام الی هذه التسعة

للعلامی المولوی غلام یحیی سلمه ۱۲

ان هذه التسعة ان لم تفتقر الى ان يعرض لماهيته اخرى فالثانية السابقة ايضا لا تفتقر والا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت المقصود وان افتقرت هذه التسعة الى ان يعرض لها الهيئة الوحدانية الاخرى فهذا المجموع الحاصل من الاحاد التسعة والهيئة الوحدانية يكون مغايرا للمجموع الاول للاحاد التسعة فلا جرم يكون موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول عشرة وهكذا الى ما لا يتناهى فتدبر قوله ولهذا الخ سند على ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة تقريره انه لما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها في مرتبة الكثرة المحضة فقال بعض ان المعلول يتوقف على العلة التامة لا بتوقف واحد بل بتوقفات كثيرة هي توقفات المعلول على احاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالتوقف لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالتوقف على الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يكون الا كثيرا وقال ايضا ان العلة التامة تصدق عليها اي على احاد العلل الناقصة اذا اخذت بوصف الكثرة لكون العلة التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة قوله فعدم الخ شروع في الرد على السيد الباقر بعد تمهيد المقدمة السابقة توضيحه ان العلة التامة لما كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة كما قد ثبت في التمهيد فنقول انه كما ان وجود العلة التامة ليس الا وجودات تلك العلل الناقصة كذلك عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات كثيرة تلحق باحاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالوجود والعدم لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثيرة فعدم العلة التامة وكذا وجودها يكون راجعا الى عدم كل واحد ووجود كل واحد من احاد العلل الناقصة فلو كانت العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر دون عدم علة ما من العلل الناقصة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع احاد العلل الناقصة واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلما مر انفا من ان عدم العلة التامة انما يكون بعدمات جميع العلل الناقصة واما بطلان اللازم فلان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة بدون عدمات تلك الاحاد كلها واذا بطل اللازم فقد بطل الملزوم فعلم ان العلة التامة لعدم المعلول ليست عدم العلة التامة كما زعم السيد الباقر بل العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة وهو المطلوب للمحشي المحقق ره ثم اعلم انه يرد ههنا امور الاول انا لا نم ان عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات العلل الناقصة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة يعدم العلة التامة اذ العلة التامة عبارة عن الكثرة المحضة فاذا انتفى واحد من تلك الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت فانعدمت العلة التامة وقياس العدم على الوجود قياس مع الفارق اذ لا يوجد الشيء ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجود ذلك الشيء بخلاف العدم فانه لو رفع واحد مما له دخل في وجود ذلك الشيء ينعدم ذلك الشيء فانعدام واحد من العلل يؤثر في انعدام العلة التامة بخلاف وجود واحد منها الثاني انه اذا فرض ان المعلول ينعدم بانعدام واحد من احاد العلل الناقصة فح العلة التامة لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او ليست بمعدومة ولا بموجودة وكل باطل اما الاول فيستلزم ان يوجد العلة التامة ولا يوجد المعلول وهذا خارق للملازمة المثبتة بينهما واما الثاني فهو يستلزم ان يكون العلة التامة معدومة بانعدام واحد من العلل الناقصة وهذا خلاف ما قال المحشي من ان العلة التامة لا تنعدم الا بان يتحقق جميع عدمات تلك العلل الناقصة واما الثالث فهو يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وقيل انا نختار الشق الثالث وليس ارتفاع النقيضين المستحيل لان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة من حيث انها كثيرة فكما ان وجود بعض منها ليس وجود الجميع كذلك عدم بعض منها ليس عدم الجميع فجميع العلل الناقصة على الفرض المذكور ليست موجودة لانعدام بعض منها وليست معدومة لوجود بعض منها فنفي الوجود والعدم بالحقيقة ليس راجعا بالنسبة الى شيء حتى يلزم ارتفاع النقيضين المستحيل بل بعض من العلل الناقصة موجود والبعض الاخر منها معدوم والثالث انا لا نم ان عدم العلة التامة ليس الا عدمات احادها كما قال المحشي المحقق لانه لو فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فلا جرم ان يصدق ان الكثرة معدومة ويعدم العلة التامة التي هي عبارة عن الكثرة من حيث هي كثرة كيف ولو لم يعدم العلة التامة ولم يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين واللازم بط فكذا الملزوم واما الملازمة فلانه اذا لم يصدق قولنا الكثرة معدومة فلا يخلو اما ان يصدق قولنا الكثرة من حيث هي كثرة موجودة ولا ريب في ان صدق هذا القول انما هو على تقدير ان يوجد كل فرد من احاد تلك الكثرة فصدقه يقتضي ان يوجد العلة الناقصة التي قد فرضت معدومة وهو بعينه اجتماع النقيضين اي عدم العلة الناقصة ووجودها او لا يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا كما لا يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم ارتفاع النقيضين اذ وجود الكثرة من حيث هي وعدم الكثرة من حيث هي متناقضان وقد يجاب عنه بوجهين الاول ما اورده المحقق [illegible] بما توضيحه ان قولنا الكثرة موجودة قضية مجملة باعتبار كون الموضوع فيها اشياء كثيرة معبرة بتعبير واحد وهو لفظ الكثرة وحقيقة اي قضايا مفصلة باعتبار تعبير الامور المندرجة تحت تلك الا

الوحدانى بالفاظ متعددة بان يقال هذا موجود وهذا موجود وهكذا ولهذا قال المحشىؒ ان وجود العلة التامة وجودات كثيرة وكذا قولنا الكثرة معدومة قضية
مجملة راجعة الى قضايا منفصلة جزئية كما يقال هذا معدوم وهذا معدوم الخ من الضروريات ان عدم الكثرة المحضة لا يتعقل الا بعدم كل واحد لان الامور الكثيرة
من حيث هى كثيرة لا يضاف اليها عدم ولا وجود الا بالنسبة الى كل واحد من احادها فاذا فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فنقول بان
القضية الواحدة من تلك القضايا المنفصلة الموجبة التى موضوعها تلك العلة المعدومة كاذبة ونقيض هذه القضية صادقة والقضايا الموجبة
الباقية التى تفهم من قولنا الكثرة موجودة صادقة ونقائضها كاذبة ولا يلزم من كذب واحد من القضايا كذب سائر القضايا فليس قولنا الكثرة
موجودة وكذا قولنا الكثرة معدومة صادقة ولا كاذبة حتى يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما بخلاف ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن
الكثرة المعروضة بالهيئة الوحدانية فانه ح امر واحد فيتصور اضافة الوجود الواحد وكذا العدم الواحد اليه لان عدم الامر الواحد يكون عدما
واحدا والثانى فى ما اورده بحر العلومؒ وحاصله انه ليس غرض المحشى ان رفع الجميع وعدم العلة التامة لا يكون الا برفع جميع الاحاد وعدماتها حتى يرد
عليه ما اورده المورد بل مقصوده ان عدم العلة التامة اما عبارة عن جملة عدمات تلك الاحاد او عبارة عن عدم جزء لا بعينه اى عدم علة ما والاول
يستلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع تلك العلل والامر ليس كذلك على الثانى يثبت مطلوبنا من ان عدم علة ما علة لعدم المعلول ويبطل مطلوبكم
الا ان المحشى ترك الشق الثانى عن البين لانه هو المطلوب الغير المرضى للخصم وفيه على ما قيل اما اولا فلانه ح يلغو المقدمة الممهدة التى مهدها المحشىؒ واولا
واما ثانيا فلانه لا نم انه فى الشق الثانى يثبت مطلوبنا ويبطل مراد الخصم اذ للخصم ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم علة ما لكن علة
عدم المعلول ليس الا عدمها من حيث هو عدمها لا عدم علة ما ومقصودنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما من حيث هو عدم علة ما فلا يثبت مقصودنا
فتدبر قال الملصؒ مفرعا على ما سبق من ان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد او الاثنين او علة عدمهما اى الواحد
والاثنين وهذا الترديد للتخيير فى القول موجودة فينا بالفعل كما هو لازم على تقدير كون العلم على سبيل الزوال فعدمات الاعداد الغير المتناهية
المترتبة تكون موجودة فينا بالفعل ايضا لان وجود الواحد والاثنين لازم لوجود الاعداد الغير المتناهية وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم
وهكذا اذا تحقق عدم الثلثة مثلا يلزم عدمات جميع الاعداد الغير المتناهية قوله لقائل ان يقول الخ لما فهم المحشى المحقق بحسب مقتضى ظاهر
دليل الملص ان مقصوده اثبات الترتيب بين اعدام تلك الامور وابطالها اولا وبالذات اعترض عليه بقوله ولقائل الخ وحاصله ان العدمات
امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة التى هى مناشئ انتزاع العدمات فقبل الانتزاع ليس للعدمات وجود حتى يجرى
فيها البراهين اذ من شرائط جريان البراهين وجود الامور الغير المتناهية بالفعل واما بعد الانتزاع فلها وجود بالفعل فى العقل لكنه لا يتيسر
هذا الوجود على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب لان هذا الوجود تابع للانتزاع وانتزاع الامور الغير المتناهية دفعة محال لا يتصور الا
تعاقبا فكل مرتبة من مراتب تلك الامور الغير المتناهية لا تكون الا متناهية فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل حتى يجرى فى
تلك العدمات براهين ابطال التسلسل قال بعض الفضلاء للمشكك ان يقول ان الاعداد اذا انعدمت فى نفس الامر بدون اعتبار المعتبر فاعدامها
اما موجودة فى نفس الامر بدون اعتبار المعتبر او معدومة والثانى باطل والا لزم وجود الاعداد فى نفس الامر لان عدم عدم الشئ يستلزم
وجود الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فتعين الاول وح اما ان تكون تلك الاعدام موجودة فى نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بحسب
منشأ الانتزاع او بانفسها والاول باطل لانها اما ان تنتزع من الاعداد المعدومة فى نفس الامر او تنتزع عن غير تلك الاعداد والاول
باطل لان الاعداد معدومة فى نفس الامر والاعدام موجودة فى نفس الامر فالمعدوم فى نفس الامر كيف يكون منشأ الانتزاع للموجود فيها والثانى
ايضا باطل ضرورة ان عدم العدد كيف ينتزع من غير العدد فتعين ان تلك الاعدام موجودة فى نفس الامر بدون اعتبار المعتبر
بانفسها لا بحسب منشأ الانتزاع فتكون موجودة غير متناهية بالفعل فيجرى فيها البراهين وفيه ان وجود الممكن زائد على نفسه ففرق بين
كون الواقع ظرفا لوجود شئ وبين كون الواقع ظرفا لذلك الشئ نفسه فالشئ اذا كان موجودا فى الواقع يكون ظرفا لنفس وجود
ذلك الشئ لا لوجود ذلك الوجود فكذلك اذا كان الشئ معدوما فى الواقع يكون الواقع ظرفا لنفس عدم ذلك الشئ لا لوجود ذلك العدم فكيف يقال
ان الاعدام موجودة فى نفس الامر لان الواقع ليس ظرفا لوجودها انما هو ظرف لنفسها فتدبر قوله ومعنى استلزام الخ دفع دخل مقدر تقريره ان
العدمات لما كانت من الامور الانتزاعية فلا يكون بين عدم الاقل وعدم الاكثر ح استلزام الا اذا كان بين انتزاع هذين العدمين استلزام وليس كذلك فاندفع

عدم الاربعة وتغفل عن عدم الخمسة فانتزاع عدم الاربعة لايستلزم انتزاع عدم الخمسة فلم قال المص فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر و توضيح الدفع ان مقصود المص بالاستلزام ليس الاستلزام بين نفس عدم الاقل وعدم الاكثر ولا بين انتزاع عدم الاقل وانتزاع عدم الاكثر حتى يرد ما اورد المورد بل مقصوده الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وصحة انتزاع العدم من الاكثر ولا ريب في ان الامر كذلك فانه اذا صح ان ينتزع العدم من الاقل صح ان ينتزع العدم من الاكثر فتامل قوله فلا يكون تلك الخ مربوط بقوله وتلك العدمات الخ فهو من تتمة اعتراض القائل قوله فان قلت الخ هذا جواب لقوله لقائل الخ توضيحه ان المقصود من اثبات لاتناهي العدمات ان يجري برهان التطبيق مثلا في تلك العدمات الغير المتناهية المترتبة وكونها امورا انتزاعية لايمنع جريان برهان التطبيق مثلا الا ترى الى الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق بتعيين جملتين متناهيتين المبدء واحدة منهما ناقصة من الاخرى بمرتبة وتطبيق المبدئين وغيرهما من المراتب مع ان تلك الاجزاء اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج بالفعل بالوجودات المتمايزة على صفة عدم التناهي فكذلك هذه العدمات وان كانت من الامور الانتزاعية الغير الموجودة في الخارج بالفعل لكن يمكن جريان برهان التطبيق فيها قوله لان الاجزاء المقدارية الخ اعلم اولا ان الاجزاء المقدارية هي الاجزاء التي تحصل بها تقدير الجسم كالنصف ونصف النصف وغيرهما وليس المراد منها الاجزاء التي تحصل منها تقوم الجسم وحقيقته نوعية كانت او جنسية او شخصية فان الاجزاء المقومة للحقيقة الجنسية اثنان الهيولي والصورة الجسمية وللحقيقة النوعية هما مع الصورة النوعية وللحقيقة الشخصية هي مع الصورة الشخصية وبالجملة ليست الاجزاء المقومة غير متناهية والاجزاء الغير المتناهية ليست الا الاجزاء المقدارية وثانيا ان النسخ ههنا مختلفة وقع في بعض النسخ لفظ المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فح يكون المراد اجزاء البرهان في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي كما يعتقده المتكلمون المثبتون للجزء الذي لايتجزى ولايخفى عليك ان الكلام على طور الحكماء والكتاب على طورهم لا على طور المتكلمين على ان الحق ان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لايجري فيها برهان التطبيق كما سياتي مفصلا ووقع في البعض لفظ الغير المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فهو صفة للجسم المتصل ووقع في البعض لفظ الغير المتناهية بعد قوله الجسم المتصل فهو يحتمل ان يكون صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره المحقق البهاري ولايخفى انه تكلف ويحتمل ان يكون صفة للاجزاء وح يكون الالف واللام في الجسم المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي فما وقع من المحقق البهاري من انه لايجوز ان يكون صفة للاجزاء مما ليست له حصلة نعم لايجوز ان يكون صفة للاجزاء ويكون المراد من الجسم المتصل المتناهي لانه يصير الحاصل ح ان برهان التطبيق جار في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ولايخفى ما فيه فان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ليست موجودة في الخارج بنفسها انما وجودها بحسب المنشأ اي الجسم المتصل المتناهي وهو امر واحد متناه ليس فيه تعدد وتجزى بالفعل فكيف يجري برهان التطبيق في المتناهي ولو جرى البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لزم الجزء الذي لايتجزى ولو كان بالقوة كما هو مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل وهذا خلاف مذهب الحكماء وان قيل ان المراد جريان البرهان في تلك الاجزاء بعد ان تخرج غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية قلنا هذا لايناسب الجواب فان حاصل الجواب ان الاجزاء ليست موجودة في انفسها انما وجودها بمنشأ انتزاعها والاجزاء حين تخرج على صفة اللاتناهي من القوة الى الفعل في الازمنة الغير المتناهية تكون موجودة في انفسها لا بمنشأها فهو لايتسق الجواب عليه قوله لامتناع الخ دليل على ان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج وتوضيحه ان الجسم المتصل المتناهي جزء للجسم المتصل الغير المتناهي بلا ريب وقد تقرر عند القوم ان الجسم المتصل المتناهي قابل للانقسامات الغير المتناهية لبطلان الجزء الذي لايتجزى ومن البين ان فعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه فاذا كان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي موجودة بالفعل يلزم فعلية جميع اجزاء الجسم المتصل المتناهي وهذا بعد الاستلزام تركب الجسم المتناهي المقدار عن الاجزاء الغير المتناهية الموجودة بالفعل فاذا بطل اللازم فقس عليه حال الملزوم فعلى ما قررنا انقطع عرق ما توهم من ان الدليل وهو قوله لامتناع الخ لاينطبق على الدعوى فان الدليل يدل على ان الاجزاء المقدارية للجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة في الدليل على الدعوى وهو ان الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي انتزاعية فتدبر ثم اعلم ان الاجزاء المقدارية التحليلية غير متناهية بالقوة عند الحكماء وقال النظام من المعتزلة انها غير متناهية بالفعل وذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الى انها متناهية بالقوة وقال المتكلمون انها متناهية بالفعل واوله الفرق في المبسوطات قوله قلت الخ رد للجواب توضيحه ان قياس تلك العدمات على الاجزاء المقدارية

[margin note] ... ١٢

الغير المتناهية للجسم الغير المتناهي قياس مع الفارق لان تلك الاجزاء المقدارية وان ليست موجودة في الخارج بانفسها الا انها موجودة
بوجود منشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي وهذا القدر يكفي في جريان البرهان واما تلك العدمات فليست موجودة غير متناهية بانفسها ولا
بمنشأ انتزاعها فان منشأ انتزاعها الاعداد المعدومة لا الموجودة فكيف يجري في تلك العدمات برهان التطبيق فان من شرائط جريان البرهان
وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بانفسها او بمنشأ انتزاعها فان قلت ان التطبيق لكونه نسبة بين الشيئين يقتضي ان يكون وجود كل منهما
ممتازا عن وجود الآخر والاجزاء الغير المتناهية بحسب المنشأ متحد وجودا فكيف يجري فيها البرهان بل انما يجري البرهان في الجسم المتصل الغير
المتناهي بتطبيق الجسم المتصل الزائد على الجسم المتصل الناقص على انه لو كفى في جريان البرهان الوجود بحسب المنشأ فيجب ان يجري البرهان في
الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتصل المتناهي لان تلك الاجزاء ليست اختراعية محضة بل هي موجودة في الخارج بوجود المنشأ
وهذا خلاف مسلك الحكماء قلت لا نم ان كون التطبيق نسبة يستدعي ان يكون وجود كل من الشيئين متمايزا عن وجود الآخر انما يستدعي وجودهما في
الواقع وهذا حاصل في الاجزاء الغير المتناهية المقدارية فالجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيه البرهان بحسب تطبيق المتصل الزائد على المتصل الناقص وبحسب
تطبيق الاجزاء المتساوية الغير المتناهية على تلك الاجزاء واما الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتناهي فلا تكون الا متناقصة فلما طوبق مبدء
منها على مبدء آخر لا يلزم ان يحصل التفاوت في الجانب الآخر وهو جانب عدم التناهي حتى يلزم الخلف لانها لم تكن متساوية فيجوز ان يكون التفاوت
بينهما في الاوساط فلا يجري فيها البرهان وللقائل ان يقول ان الاعدام الغير المتناهية المترتبة للامور الغير المتناهية المجتمعة فينا منشأ انتزاعها ليس
الا النفس هي موجودة في الخارج فلا فرق بين هذه الاعدام وبين الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي فالقياس صحيح لا غبار
عليه فتدبر قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية معلقا على قوله غير موجودة في الخارج اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية
اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول بطلان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا
تسخن بعض المتصل وبترد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وهذا البعض بارد وثبوت الشئ للشئ في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك
الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيه يلزم تركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
فثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه الاجزاء
ويفرض فيه شيئا دون شئ فبطل ما توهم من انها حقائق متعددة موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس
له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل المادة والجسم لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل
والجزء وحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء
فاحسن اعمال الروية ولكن على سلامة القريحة انتهت قوله فيها وتفصيله اي تفصيل ان الاجزاء الانتزاعية الغير المتناهية غير موجودة في الخارج
بوجود مغاير عن وجود الكل قوله فيها ان الاجزاء التحليلية الخ اعلم اولا ان الاجزاء على اقسام منها الاجزاء الخارجية وهي عندهم اجزاء متخالفة
الحقيقة والوجود ولا يصح الحمل بينها وعلى الكل كالهيولى والصورة للجسم ومنها الاجزاء الذهنية وهي عندهم اجزاء متحدة في الوجود ويصح الحمل
بينها وحملها على الكل فهي اجزاء مختلطة التحصل في الخارج مع كلها لا تمايز بينها الا في لحاظ الذهن ولهذه الاجزاء تقدم على كلها ذهنا
لا خارجا ومنها الاجزاء التحليلية وهي اجزاء متشابهة في الحقيقة ومشابهة للكل فيها كذا في الدوحة الميادة تحصل بتحليل الجسم اي بابطال هيئته الجسم
الوحدانية باعانة الوهم وتعيين الوهم كل واحد واحد من تلك الاجزاء في حد من غير ان يفرق تلك الاجزاء في الخارج ومنها
الاجزاء التفكيكية وهي اجزاء تحصل من تفريق الجسم الى تلك الاجزاء في الخارج وهي على قسمين قطعية تحصل بالقطع بنفوذ آلة من سكين
وكسرية تحصل بالكسر من دون القطع اي بلا نفوذ آلة وثانيا ان الاجزاء التحليلية والتفكيكية تحصلان بالتحليل والتفكيك فهما متاخران عن وجود الكل فهذه
الاجزاء تكون متاخرة عن وجود الكل ولما كانت هذه الاجزاء اجساما تكون مقدارية بلا ريب وثالثا ان الاجزاء التحليلية اجزاء مسامحة اذ الجزء
ما يتركب منه الكل ولا تركيب للجسم المتصل من اجزاء التحليلية الا انه لما كانت الاجزاء التحليلية منتزعة عن الجسم بحيث يذهب اوهام العامة
الى تركب الجسم منها يطلق لفظ الاجزاء عليها فتدبر قوله فيها اما معدومة صرفة اي لا تكون موجودة في الخارج

قوله على تحليل ذلك فان الاجزاء [illegible] في الجسم [illegible] رضا

لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها قوله فيها او موجودة متعددة اي تكون موجودة بوجودات متمايزة في الواقع في ضمن الكل او يكون وصف التعدد عارضا لها حال وجودها في ضمن الكل قوله فيها واما موجودة واحدة اي تكون موجودة حال كونها واحدة بوحدة المنشاء فوجودها ليس الا وجود المنشاء بمعنى ان الموجود في الواقع واحد وهو الجسم لكن نسب هذا الوجود الى الاجزاء قوله فيها ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية فيثبت لها الاحكام الخارجية فلا بد لتلك الاجزاء من الوجود في الخارج اما بنفسها او بمنشاء الانتزاع فلا تكون معدومة صرفة قوله فيها بعض المتصل الخ اورد ان الجسم المتصل اذا كان مركبا عنصريا ففيه الاجزاء التركيبية وهي البسائط العنصرية فالحكم على ذلك الجسم تسخن لبعض وتبرد لبعض يجوز ان يكون باعتبار تلك الاجزاء اي البسائط العنصرية لا باعتبار الاجزاء التحليلية حتى يبطل كونها معدومة صرفة و اجيب بان المراد من الجسم المتصل الاتصال فيه حقيقي ليس فيه اجزاء بالفعل كالبسيط العنصري لا ما هو مركب من العناصر الاربع فلا ايراد قوله فيها يستلزم الخ المشهور على افواه القوم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولما نوقض عليه بانه لا يتحقق الفرعية في قولنا زيد موجود لان ثبوت الوجود لزيد لو كان فرعا لوجوده فان كان هذا الوجود عين ذلك الوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره فيتكلم فيه وهكذا فيلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو بط بالبداهة انكر المحقق الدواني الفرعية واقر بالاستلزام وقال ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له وتبعه المحشي وفيه انه على هذا التقدير يكون ثبوت شيء لشيء ملزوما وثبوت المثبت له لازما والملزوم مقدم على اللازم فيلزم ان يكون ثبوت المثبت له متاخرا وثبوت المحمول له مقدما وهذا مما يكذبه العقل المستقيم اللهم الا ان يقال ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك وليس المراد منه اللزوم المتعارف الذي يلزم فيه تقدم الملزوم على اللازم فتدبر قوله فيها فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيها اي في الجسم بان تكون متمايزة ممتازة وتحصل من مجموعها الجسم وقد ثبت ببطلان الجزء الذي لا يتجزى ان الاجزاء التحليلية غير متناهية فيلزم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام واللازم بط بالبراهين المورودة في موضعه فالملزوم مثله قوله فيها فثبت انها اي الاجزاء موجودة بوجود واحد وههنا اشكال تقريره انه لو كانت الاجزاء متحدة في الوجود مع الكل يصح الحمل بين الاجزاء المتصلة وبينها وبين الكل واللازم بط فلا يقال هذا الذراع نصفه او نصف نصفه وهكذا واجاب عنه رئيس المتاخرين بان الحمل هو اتحاد الطرفين في وجود على ان يكون كل منهما امرا براسه لا ان يكون شيء منهما بعضا من الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية على انها ابعاض المتصل الكل فلم يوجد ههنا مناط الحمل وفيه ان اتحاد الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل مع الكل ليس على انها امور براسها بل على انها ابعاض الكل فينبغي ان لا يصح الحمل وليس كذلك اجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح الهياكل بان المتصل الكل حال الاتصال له وجود خارجي وكون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء وجود وهمي للاجزاء فوجود الكل واحد نسب الى الاجزاء التحليلية مسامحة فلا اتحاد بين الكل والاجزاء في الوجود حتى يصح الحمل واعترض على هذا الجواب القاضي السنديلي بان المشتق عند المحشي معنى بسيط ينتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف موجود خارجي وكون الموصوف بحيث ينتزع عنه معنى المشتق وجود وهمي للمشتق فينبغي ان لا يصح الحمل بين المشتق وموصوفه وفيه ان هذا القدر من الاتحاد الذي بين الاجزاء والكل اي كون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء لا يكفي للحمل بين الاجزاء والكل واما حمل المشتق على موصوفه فليس بهذا القدر بل فيه ارتباط زائد يدرك بالبداهة وليس في ذلك الارتباط بين الاجزاء التحليلية والجسم ولا طاقة لنا الى ان نفسر ذلك الارتباط تفسيرا جامعا ومانعا كما قالوا في الحلول انه اختصاص شيء بالشيء بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا كما بين السواد والجسم لا كما بين الحال وذيه وبين المكان والمتمكن والتفرقة بين هذا وذلك يدرك بالبداهة ولا يطاق بيانه قوله فيها فليس تفريع على ما تقدم من ان الاجزاء موجودة بوجود واحد قوله فيها الا امتداد اي جسم واحد متصل ممتد بامتداد واحد قوله فيها من غير ان يكون اي بالفعل في الخارج قوله فيها فبطل ما توهم الخ تفريع على ما تقدم من ان الموجود في الخارج واحد لا كثرة فيه كما توهم الفاضل قاضي حسين الخوانساري في حاشية الحاشية القديمة وحاصل ما توهم ان الاجزاء التحليلية حقائق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل وكلها مع هذه الصفة موجودة بوجود واحد قوله فيها كيف الخ تاييد لبطلان ما توهم اي كيف لا يبطل فان الوجود عبارة عن نفس الموجودية المنتزعة لا عن شيء به الموجودية فهو معنى مصدري والمعنى المصدري ليس له فرد الا الافراد الحصصية والافراد الحصصية تحصل بالاضافة او التوصيف فتعدد الوجود المصدري ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه

ووحدة فكيف يعقل ان تكون تلك الاجزاء حقايق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل ويعرضها الوجود الواحد قوله فيها قال بهمنيار الخ هذا
تأييد ثان لبطلان ما توهم بوجه آخر مع قطع النظر عن وحدة الوجود وحاصله ان ما توهم من ان الاجزاء هويات متعددة لا يصح فان بهمنيار
قال في التحصيل ان الماء والخمر مختلفان بالحقيقة لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان الموضوع للمتصل بالحقيقة ما هو جسم بسيط متشابه
بالطبيعة فكذا لا يصح ان يكون وحدة بالاتصال بين امور متحدة بالماهية ومختلفة الهوية وكل جسم متصل واحد فلا بد من ان يكون اجزاؤه
متفقة والا كيف يحصل الاتصال قوله فيها البسيط اعلم ان البسيط يقال عندهم على معان منها ما لا جزء له كالعقول ومنها المبسوط كالارض
الواسعة ومنها العرض المنقسم في جهتين اعني السطح ومنها ما يكون اقل اجزاء بالنسبة الى شيء آخر كالقضايا البسيطة بالنسبة الى القضايا المركبة
ومنها ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة والمراد ههنا هذا المعنى الآخر والشاهد عليه قوله متفق بالطبع فكانه بيان للموصوف
فتدبر قوله فيها وكذا ما قيل معطوف على قوله ما توهم اي كذا ابطل ما قيل والقائل الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله فيها اذا قاس اي
لاحظ معنى الكل والجزء قوله فيها متأخر عنه اي عن الكل لان الجزئية صفة تكون عارضة للجزء من حيث انه بضعة من الكل قال بحر العلوم رح
وصف الجزئية مضائف لوصف الكلية وكل مضائف مفتقر في عروضه الى موضوع المضائف الآخر انتهى قوله فيها لما حققت دليل لبطلان ما قيل
قوله فيها امر واحد فليس الوجود في الخارج الا للكل والاجزاء موجودة بوجوده فكيف يحكم بتقدم ذات الجزء التحليلي في الخارج على الكل قوله فيها من ان
الخ هذا رد على ما هو المتبادر من قول ذلك القائل من تخصيص تأخر وصف الجزئية عن الكل في الجزء التحليلي قوله فيها في كل جزء سواء كان تحليليا
او غيره قوله فيها القيل الروية بفتح الراء وكسر الواو التفكر في القاموس رويت في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية كذا في حاشية بعض الاعلام رح قوله
ثم لا يخفى الخ الغرض منه دفع ايراد يرد على ظاهر قول المص من تخصيص الامر الزائل بالاعداد وحاصل الايراد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد
لم لا يجوز ان يكون الامر الزائل بالادراك امرا آخر غير العدد فكيف يجري فيه برهان المص لانه لا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة
انفسها ولا من جهة اعدادها المتأخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر هناك وحاصل الدفع ان هذا البيان من المص يجري في اعدام
المعدودات ايضا كما يجري في اعدام الاعداد فلا تخصيص وانما خص المص الاعداد بالذكر لاتصافها بالاقلية والاكثرية بالذات فانهم قالوا
ان الاكثرية والاقلية والزيادة والنقصان من عوارض الكم اولا ومن صفات المتكلم ثانيا فكما ان الاستلزام بين الاقل بالذات والاكثر بالذات
وجودا وعدما يكفي للبيان كذلك الاستلزام بين الاقل بالعرض والاكثر بالعرض وجودا وعدما فحال المعدودات يعلم بالمقايسة على
الاعداد ولا تتوهم ان الاستلزام بالذات يجوز ان يكون كافيا دون الاستلزام بالعرض لان الغرض من هذا البيان جريان
البراهين ومنها برهان التطبيق ويكفي في جريانه تعيين المراتب باي وجه كان بالذات او بالعرض قوله يستلزم لعدم الاكثر بالعرض
لا يقال ان عدم الاثنين يستلزم عدم الثلثة بحكم استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر فلو كان حال المعدودات ايضا كذلك كما قال
المحشي يلزم انعدام المعدودات الثلث كزيد وخالد وبكر بانعدام واحد منها وليس كذلك لانا نقول معنى استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر استلزام
انعدام الاقل لانعدام الاكثر من حيث انه مجموع لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدودات الثلثة من حيث هو مجموع
بانعدام واحد منها قال المصنف وتبين بطلان هذا اي اجتماع العدمات الغير المتناهية المرتبة فينا بالفعل في الحكمة باجراء البراهين منها
برهان التطبيق فيقال في اجرائه في العدمات على ما قال بعض الفضلاء ان سلسلة العدمات لو كانت غير متناهية موجودة مع الترتيب
نفرض لها مبدء هو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا
الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءها عدم الثلثة ولا مرية في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى
لانها مشتملة عليها مع امر زائد هو عدم الاثنين فاذا طبقنا احدهما على الاخرى لا بايقاع حركة حتى تتحقق المحاذاة بين مراتب السلسلتين
بل بايقاع مرتبة من احدى السلسلتين بازاء مرتبة من السلسلة الاخرى في لحظ العقل بحيث يحكم العقل حكما واقعيا
بان كما في سلسلة الكل مبدء اعني عدم الاثنين كذلك بازائه مبدء في سلسلة الجزء اعني عدم الثلثة وكما ان في
الاولى ثانيا كذلك في الثانية ثان وهكذا فاما ان يكون بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية لزم
مساواة الكل والجزء وهو باطل ضرورة او لا فينقطع سلسلة الجزء فثبت تناهيها فيلزم تناهي الكل لانه ما زاد عليه الا بواحد

له
مولانا عبد العلي
١٢
المولوي
محمد نعيم
١٢

فيلزم تناهيها وهو المطلوب واذا ابطل عدم تناهي العدمات ابطل ملزومه وهو الازالة لان بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
قال المصنف فتبين الفاء للتفريع على ما تقدم بهذا البرهان المتقدم ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا تحصيل الصورة لا ازالة
لشئ قوله وايضا تبين الغرض المحشي اتيان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتحريره انه كما
تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين كون العلم بحصول الصورة بدليل آخر وهو ان العلم
يتصف بالمطابقة للمعلوم واللامطابقة لغير المعلوم بان يقال العلم مطابق للمعلوم وغير مطابق لغير المعلوم ولا شئ من الزوال
والازالة يتصف بالمطابقة واللامطابقة لانه معنى مصدري لا يصلح الاتصاف بشئ منهما كما لا يخفى فانتج الشكل الثاني المذكور
انه لا شئ من العلم بازالة او زوال فظهر ان العلم بحصول الصورة لا بزوال امر وهو المطلوب قوله لا يذهب عليك توهين هذا الدليل بالوجه الاول
لما اورده القاضي السنديلي ومحصله انه ان اراد المستدل ان طبيعة العلم مقتضية للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة فمم كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة لان المطابقة بين العلم والمعلوم فرع الاثنينية وفي العلم الحضوري هو والمعلوم متحد فلا اثنينية فلا مطابقة وان
اراد اقتضاء العلم للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا من تلقاء الطبيعة بل من خارج فذلك لا يفيد اذ يجوز ان يكون العلم زوالا لا يوجد اقتضاؤه
للاتصاف بهما لان اقتضاءه كان من خارج فيجوز ان يعدم بانعدام ذلك الخارج وقد يقال نختار ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة عنا تقتضي الاتصاف
بهما لا طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع فتدبر قوله الثاني ما اشار اليه المحشي بقوله فتامل في وجهه في الحاشية المنهية بقوله وتوجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا ليس
نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل
متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا كذلك الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا اقول فيه بحث لا
ان العلم لو كان بزوال امر فلا يكون عبارة عن نفس الازالة ونفس الزوال حتى يلزم ان لا يتصف العلم بالمطابقة واللامطابقة بل العلم على هذا
التقدير عبارة عن نفس الزائل كما ان العلم على تقدير كون العلم بحصول صورة ليس عبارة عن نفس التحصيل ولا عن نفس الحصول بل يكون عبارة عن
نفس الحاصل ولا ريب في ان الامر الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك
الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول بالازالة والزوال
متساوية في عدم الاتصاف بهما والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بهما فكيف يستدل على كون العلم بالحصول دون الزوال باتصاف العلم بهما
وقيل ان الادراك والعلم صفة قائمة بالمدرك كما مر من المحشي والامر الزائل من حيث انه زائل عن النفس المدركة ليس بقائم في النفس المدركة فلا
يكون العلم عبارة عن الزائل من حيث انه زائل كيف وان الزائل من حيث انه زائل معدوم محض فكيف يقال للنفس المدركة انها عالمة اذ صدق
المشتق اي العالم مع انتفاء المبدء ثم بل يكون العلم عبارة على تقدير الزوال عن زوال الامر الثابت القائم بالنفس المدركة ولا ريب في ان هذا الزوال
لا يتصف بالمطابقة والثالث انه ماذا اراد المستدل بالمطابقة للمعلوم ان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم بمعنى اتحادهما بحسب الذات وتحقيقه
مع تغاير اعتباري فلو جوز كون العلم بزوال امر لا يسلم اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى والضرورة لا يسلمها الخصم وان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم
بحسب الكشف بان يكون العلم كاشفا للمعلوم فمسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى لكن عدم تحقق المطابقة بهذا المعنى بين العلم والمعلوم
على تقدير كون العلم زوال الشئ ثابتا للنفس ممنوع لجواز ان يكون العلم عبارة عن الزوال ويكون مطابقا للمعلوم بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة معنى آخر
فينبغي ان يبين حتى نتكلم فيه قال المصنف ولان عاطف هذا القول على قوله السابق اذ حاله العلم آه مستدلا على ان العلم بحصول صورة فينا والحاصل ان
كون العلم تحصيلا اي على نهج التحصيل لا ازالة اي لا على نهج الزوال هو من الامور الوجدانية البديهية التي نجدها في انفسنا وقلوبنا ولا نحتاج فيها الى
بيان ودليل قوله والاستدلال الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لما كان كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا والبديهي ما لا يستدل عليه فلا يصح
الاستدلال على كون العلم بحصول الصورة مع ان المصنف استدل عليه وحاصل الدفع انا لا نم ان الاستدلال ينافي البداهة ويوجب
النظرية لان غاية ما لزم من الاستدلال الحصول بالنظر لا التوقف عليه ولا يلزم منه النظرية كيف والنظري ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل بالنظر ويوجد بعده فيجوز ان يكون كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا وقد استدل عليه وحصل
بالنظر ولا منافاة فيه اذ المطلوب المذكور مع كونه حاصلا بالنظر لا يتوقف على النظر بمعنى انه يمتنع

بدون النظر لحصول ذلك المطلوب بالوجدان بدون النظر ايضا ولا يترتب ذلك المطلوب ايضا على النظر المترتب في الحقيقة على زوال الخفاء فلو زال خفاء ذلك المطلوب بوجه آخر بدون تلك المقدمات المرتبة في كلام المص لكان المطلوب حاصلا صراحة وكذلك نقول ان ما اورده المص ليس بدليل حقيقة بل هو تنبيه على كون العلم بحصول الصورة يزيل خفاءه والمدعى بديهي وما قال بعض الاعاظم من ان ما ذكره المص تنبيه على كون العلم بحصول الصورة لئلا يغفل عنه ففيه ان التنبيه لازالة الخفاء في البديهي لا لعدم الغفلة فتفكر قال المحشي في الحاشية المنهية في بيان الفرق بين التوقف على النظر والحصول بالنظر التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه وممتنعا بدونه فافهم انتهت اقول اولا ان التوقف يستعمل بمعنيين الاول التوقف الحقيقي والتوقف التام وهو بمعنى انه لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف والثاني التوقف بمعنى الترتيب ويقال له التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء وهو انه اذا وجد الموقوف عليه وجد الموقوف وثانيا ان توضيح حاشية الحاشية ان التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا على ذلك الشيء او ممتنعا بدون ذلك الشيء لان ما يحصل بالشيء لا يخلو اما ان يكون مصاحبا لذلك الشيء وملابسا له اتفاقا بدون علاقة التاثير بان يكون الباء في بالشيء للملابسة فح لا يكون مترتبا على ذلك الشيء ولا ممتنعا بدون ذلك الشيء كالموت الملابس بشرب الماء الصافي فانه ليس مرتبا على شرب الماء ولا ممتنعا بدون شرب الماء اذ قد يوجد بدون شرب الماء الموت او بدون شرب الماء واما ان يكون حاصلا بسبب ذلك الشيء بان يكون الباء في بالشيء للسببية وهو يحتمل وجهين الاول السبب التام بمعنى انه يكون ذلك الشيء سببا تاما لهذا الامر الحاصل فح يكون هذا الامر الحاصل مرتبا على ذلك الشيء وممتنعا بدونه والثاني السبب في الجملة فح يجوز ان يكون ذلك الشيء من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيقال ان هذا الامر الحاصل حاصل بذلك الشيء وبسببه بمعنى ان ذلك الشيء كان له دخل في حصول هذا الامر الحاصل وكان ذلك الشيء موقوفا عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء وهذا الامر الحاصل مرتب على ذلك الشيء وليس هذا الامر الحاصل ممتنعا بدون ذلك الشيء لانه يجوز ان يعدم ذلك الشيء ويقام مقام ذلك الشيء علة اخرى من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيتحصل هذا الامر ايضا وتعينك على فهم ان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون ممتنعا بدونه ما يقال ان البديهي يحصل بالتنبيه مع ان البديهي لا يمتنع بدون التنبيه كما لا يخفى ومما يجب علي ان اطلعك عليه انهم عرفوا البديهي بما لا يتوقف حصوله على النظر والنظري بما يتوقف حصوله على النظر واعترض عليه بان التوقف على النظر عبارة عن ان لا يمكن ان يحصل بدون النظر كما هو التوقف الحقيقي فعلى هذا التقدير كل مفهوم بديهي ولا يكون واحد من المفهومات نظريا لان كل واحد من المفهومات يمكن ان يكون حاصلا بغير النظر كما لصاحب القوة القدسية فليس مفهوم من المفهومات متوقفا على النظر واجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وتوضيحه ما افاده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده بقوله ان المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي تحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر اي ما يكون فرد من افراد حصوله ونحو من انحائه موقوفا على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر اي ما لا يكون جميع افراد حصوله وانحائه موقوفا على النظر بان لا يكون نحو من انحائه متوقفا عليه فالمعلومات التي تحصل بالنظر وغيره نظريات اذ يصدق عليها انه يتوقف فرد من حصولها ونحو من انحائه على النظر وهو الفرد الذي حصل بالنظر لا بديهيات فما حصل لصاحب القوة القدسية فهو نظري ايضا لان بعض انحائه وهو حصوله للفاقد موقوف على النظر وهذا يكفي للنظرية انتهى فتدبر ثم اعلم انه لما ثبت سابقا من كلام المصنف ان العلم بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول الصورة فقال ان الامر الحاصل في الذهن عند العلم باحد المعلومين كزيد مثلا غير الامر الحاصل في الذهن عند العلم بالمعلوم الآخر كعمرو مثلا لما سبق سابقا قوله اي والا الخ هذا تفسير لقول المصنف ما سبق وتوضيحه انه لو لم يكن الامر الحاصل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للامر الحاصل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الحاصلان فيلزم ان يكون العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه الملازمة اتحاد الحاصل الذي هو العلم قوله وذلك الخ دفع توهم مقدر مورده قول المصنف والا الخ وتقريره انه لا يلزم من كون الحاصل عند العلم بزيد متحدا مع الحاصل عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للحاصل الواحد حصولان يكون احدهما علما لزيد مثلا والآخر

المولوى محمد عظيم

علما لعمرو مثلا فبحسب الحصولين يتعدد العلمان وان اتحد الحاصل فلا يلزم على تقدير اتحاد الحاصل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الحاصل ثابت لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد بناء على ما هو من المشهورات بل هو من الوجدانيات من ان الحصول بمعنى مصدري وتعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته فكيف يعقل ان يكون الحاصل واحدا ويكون له حصولان كما توهمه المتوهم قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية معلقا على قوله ذلك لان الحاصل الخ هذا البيان على تقدير

كون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر نهت هذا توهين لما قد يظن وتقريره انه لو كان العلم عبارة عن نفس الحصول دون الحاصل فيتوهم انه لا يلزم من اتحاد الحاصل عند العلمين اتحاد العلمين بجواز ان يكون لحاصل واحد حصولان وكل حصول علم للشئ فهما علمان وان اتحد الحاصل فيحتاج لدفع هذا التوهم الى هذا البيان يعني ان الحاصل الواحد ليس له الخ واما اذا كان العلم عبارة عن نفس الحاصل دون الحصول فلا يحتاج الى هذا البيان اذ لما كان الحاصل عند العلمين واحدا اتحد العلمان لكون العلم عبارة عن نفس الحاصل وهو واحد فلا يحتاج ح الى قوله ان الحاصل الواحد الخ وحاصل التوهين ان هذا البيان اعني ان الحاصل الواحد الخ ليس بمختص بصورة كون العلم عبارة عن نفس الحصول بل كما انه ضروري على تقدير كون العلم نفس الحصول كذلك هو ضروري على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا اذ قد يختلج انه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الحاصل لا يلزم ايضا من اتحاد الحاصل عند العلمين اتحاد العلمين اذ يجوز ان يكون لحاصل واحد حصولان فيكون العلم بهذا اي زيد مثلا عبارة عن الحاصل بحصول والعلم بذلك اي عمرو مثلا عبارة عن ذلك الحاصل بحصول آخر فلا يلزم اتحاد العلمين وان اتحد الحاصل فيحتاج ح في دفع هذا الاختلاج الى البيان الذي صرح به المحشي من ان الحاصل الواحد الخ وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وهن ما قد يظن في الظن مثل هذا الظن قوله ووجه آخر هذا اما مجرور معطوف على ما في قول المصنف ما سبق او مرفوع معطوف على حاصل الدليل الاول فيكون التقدير وله وجه آخر وهذا دليل آخر من المحشي على ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا وتقريره على وجه البسط انه قد اشتهر فيما بين القوم ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فالعلمان لا يجتمعان حدوثا في الآن فيكون بين العلمين تقدم وتأخر فاذا علم زيدا مثلا ثم علم في هذا الآن عمرا بل يعلمه في آن آخر فنقول لو كان الحاصل عند العلم بعمرو مثلا عين الحاصل عند العلم بزيد مثلا فلا يخلو اما ان يتخلل العدم بان الحاصل عند العلم بزيد مثلا قد عدم ثم وجد مرة اخرى وعرض له الحصول عند علم عمرو مثلا فيلزم اعادة المعدوم وهو محال او لا يتخلل العدم بين الحصولين فاما ان يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا غير الحصول الذي كان له عند علم زيد مثلا فيلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول اي يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغايرا للحصول الحادث عند العلم بالآخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للشئ الواحد موجودا بوجودين لان الحصول والوجود والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة ولا شك في سخافته او لم يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا بل الحصول الذي كان للحاصل عند العلم بزيد مثلا صار كافيا للعلم بعمرو مثلا فيكون الحصول عند العلم بعمرو مثلا عين الحصول عند العلم بزيد مثلا فاستوى حال العلم الثاني وما قبله اذ الحاصل وكذا الحصول في العلمين واحد وهو من السخائف بلا ريب فقد علم ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا فافهم وعليك التذكر لما قدمنا من النقوض والابرامات على مبحث اعادة المعدوم وما اشتهر بين القوم من ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما اورده ملك العلماء مد ظله من انه لا حاجة الى ابتناء لزوم اعادة المعدوم في هذا التقرير مخدوش اذ لم يتم بسط هذا التقرير بدون اعتباره كما لا يخفى قال المصنف مفرعا على ان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين اي زيد مثلا غير الامر الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر عليحدة حاصل في العقل يطابقه اي يطابق ذلك الامر الحاصل لذلك المعلوم وهو اي ذلك الامر الحاصل في العقل العلم به اي بذلك المعلوم دون العلم لما عداه اي ما عدا ذلك المعلوم قوله فان قلت الخ منع على التفريع توضيحه ان التفريع المذكور باطل فان اللازم من دليل المصنف بطلان الاثنانية وهو انما يستلزم كون العلم امرا حاصلا ولا يلزم منه ان يكون ذلك الامر متصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فانه يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي الحاصل في العقل بالعرض وبالذات مما لا يجري فيه المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فكيف يصح قول المصنف فيلزم الخ قوله كالاضافة الخ مثال لما هو علم وليس مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة فان الاضافة بين العالم والمعلوم علم على ما هو مذهب

جمهور المتكلمين وليست الاضافة انالة ولا من الامور التي يجري فيها المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم قال بعض الفضلاء ان الانتساب الى جمهور المتكلمين افتراء على المتكلمين فان جمهورهم ليسوا بقائلين بكون العلم اضافة بل عرفوا العلم بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم والقول بان العلم اضافة انما صدر من الامام الرازي في شرح الاشارات الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم ايها الفلاسفة انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق وفيه ان هذا الانتساب ليس بافتراء بل جمهور المتكلمين قائلون بان العلم عبارة عن الاضافة كما ان الامام قائل به نعم محققوا متكلمي الماتريدية قالوا ان العلم صفة ذات ينكشف بها المعلوم ويدل على ما قلنا عبارة المواقف مع شرحه ان العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه انتهى ومن ههنا ظهر انخساف ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان المراد من المتكلمين في هذا القول لعله هو الامام الرازي ومن تابعه انتهى فتدبر قوله قلت الحاصل ان التفريع المذكور صحيح فان ذلك التفريع ليس على ما لزم من دليل المص فقط وهو كون العلم امرا حاصلا في العقل بل عليه وعلى مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فبلحاظ ما لزم من الدليل وهذه المقدمة المطوية يلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر مطابق للمعلوم ومشاكل للمعلوم في العوارض المشخصة مشاكلة تكون موجبة لانتقال الذهن من ذلك الامر الى ذلك المعلوم كمشاكلة صورة بكر له وليس المراد بالصورة الحاصلة الا هذه ولم يذكر المحشي هذه المقدمة لكونها مشتهرة فاغنى شهرتها عن ذكرها ثم اعلم انه يرد عليه مورد الا ما افاده رئيس العارفين قدوة المدققين استاذ الكل مولانا نظام الملة والدين قدس سره العزيز بتوضيح منا ان اراد بالمطابقة مع المعلوم المناسبة الواقعة بين العلم والمعلوم المصححة لكون العلم مبدء لانكشاف المعلوم فاتصاف كل علم بهذه المطابقة مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم في الماهية اذ يجوز ان يكون الكاشف امرا آخر مخالفا للمعلوم بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بها يكون مبدء للانكشاف وان اراد بالمطابقة مع المعلوم الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم فلا يسلم من يقول ان العلم بالزوال اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى ودعوى الضرورة في موضع النزاع مما لا يسمع والثاني انه ان اراد بالامر الحاصل الامر الذي يكون منضما في العقل وهو ما يسميه الحكماء بالصورة الحاصلة فذلك غير لازم من دليل المص على نفي الانالة وان اراد بالامر الحاصل اعم من ان يكون منضما في العقل ومنتزعا عنه فهذا وان كان لازما من دليل المص الا انا لا نسلم ان العلم بهذا المعنى يتصف بالمطابقة مع المعلوم بمعنى المشاكلة له ودعوى الضرورة لا يسلمها الخصم والثالث ما اورده المحشي المحقق رح بقوله لكن لقائل ان يقول الخ وتوضيحه انه لما كان اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم من الضروريات فلا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات في نفي الانالة بل يكفي لاثبات المقصود ان يقال من اول الامر بالشكل الثاني كل علم يتصف بالمطابقة والمشاكلة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم ولا شيء مما سوى الصورة الحاصلة سواء كان زوالا او ازالة او زائلا او اضافة او غيرها بمتصف بالمطابقة واللامطابقة فينتج ان لا شيء من العلم بما سوى الصورة الحاصلة فعلم ان العلم هو الصورة الحاصلة المتصفة بالمطابقة واللامطابقة وهو المط وفيه ان الكفاية مسلم الا ان تعيين الطريق لاثبات المدعى ليس من داب المناظرين فالمصنف استدل على نفي الانالة بوجه آخر ولا ضير فيه قوله فتدبر حتى يظهر لك دفع الايراد الثالث وقال المحشي المحقق في حاشية الحاشية في دفعها اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون زوالا امر ايضا يتصف بها كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بها منحصرا في الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه زائلا انتهت قوله فيها العلم على تقدير الخ حاصله انا لا نسلم كلية كبرى القياس المذكور فان العلم كما انه متصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم على تقدير كونه عبارة عن الامر الحاصل كذلك العلم على تقدير الزوال ايضا متصف بالمطابقة واللامطابقة فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزوال ولا عين الازالة بل عين الزائل وهو ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فاتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة لا ينحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد في الامر الزائل ايضا فلما كان المتصف بها منحصرا الخ قوله فيها في حاشية الحاشية اي التي صدرت بقوله فحينئذ العلم على تقدير الخ ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزائل كما فهمه المحشي بل يكون عين الزوال وهو ما لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة فلا دلالة

اشتهیت التفصیل فارجع الی ما ہنی قولہ وقد یقال ان الخ المقصود من ہذا الکلام ابطال رای المتکلمین القائلین بکون العلم اضافۃ ونسبۃ بین العالم والمعلوم المنکرین للوجود الذہنی وتوضیحہ ان العلم لیس عبارۃ عن النسبۃ الواقعۃ بین العالم والمعلوم لان تحقق النسبۃ فرع تحقق المنتسبین فلو کان العلم نسبۃ فوجودہ یستلزم وجود الطرفین یعنی العالم والمعلوم مع انا ندرک الذی لیس ہو موجودا فی الخارج فلابد من وجودہ والا یلزم وجود النسبۃ وتحققہا من غیر وجود احد طرفیہ وہو غیر معقول واذ ذاک الشیء لیس موجودا فی الخارج کما ہو المفروض فلابد من ان یکون موجودا فی الذہن ولاریب فی ان الوجود ذہنا کان او خارجا یستلزم التشخص اذ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد فثبت فی الذہن ماہیۃ المعلوم بنفسہا حال کونہا معروضۃ للتشخصات الذہنیۃ وہذہ ہی الصورۃ الحاصلۃ وتبین ان ہذہ الصورۃ کافیۃ للانکشاف لکون ہذہ الصورۃ متحدۃ مع المعلوم فی الماہیۃ ومشارکۃ ایاہ فی العوارض فصارت تلک الصورۃ علما وہو المطلوب ولا اظنک مرتابا فی ان ہذا الدلیل یبطل کون الاضافۃ علما ویثبت الوجود الذہنی ایضا فحصل الالزام علی المتکلمین القائلین بکون الاضافۃ علما المنکرین للوجود الذہنی وعلی الامام القائل بالوجود الذہنی وکون الاضافۃ علما فاندفع ما توہم المحقق البہاری من ان ہذا الکلام الزام علی المتکلمین لا علی الامام فی بعض الحواشی لا یقال یجوز ان یکون المعلوم ثابتا والثبوت غیر الوجود والعدم کما قال فرقۃ من المعتزلۃ لانا نقول کتب الحکمۃ والکلام مشحونۃ بابطالہ ان شئت فارجع الیہا انتہی ثم اعلم ان العلم عندہم حقیقۃ واحدۃ وکیفیۃ من کیفیات النفس منقسم الی التصور والتصدیق فکیف یکون الصورۃ علما وان قال بہا الجماہیر لان المعلومات متباینۃ الحقائق وحصول الاشیاء بانفسہا فصور المعلومات ایضا متباینۃ الحقائق فصورۃ الجوہر جوہر وصورۃ الکیف کیف وصورۃ الاضافۃ اضافۃ فکیف یکون الصورۃ علما بل ہو عبارۃ عن الحالۃ الادراکیۃ ویجیء تحقیقہا ان شاء اللہ تعالی فانتظرہ قولہ ویعترض علیہ الخ ہذا اعتراض علی ما حصل من قولہ وقد یقال الخ توضیحہ انہ لا یلزم من عدم کون المعلوم موجودا فی الخارج ان یوجد المعلوم فی الذہن السافل حتی یبطل مذہب المتکلمین بل یجوز ان یکون المعلوم الذی لیس بموجود فی الخارج فی بعض المدارک العالیۃ کالعقول والنفوس المجردۃ الفلکیۃ یکون وجود المعلوم فیہا کافیا لتحقق النسبۃ التی ہو العلم فلا یتم الالزام علی المتکلمین ولا علی الامام ولا یبطل کون العلم اضافۃ فان قلت ان تحقق النسبۃ فرع لکون کل واحد من المنتسبین معلوما ولو کان المعلوم موجودا فی المبادی العالیۃ فقط فلا یکون معلوما لنا فلا یتحقق النسبۃ قلت لا نسلم ان تحقق النسبۃ یتوقف علی کون کل واحد من المنتسبین معلوما لنا فان وجود المنتسبین فی الخارج کاف لتحقق النسبۃ ادرکنا او لا ولاریب فی ان المعلوم الموجود فی المدارک العالیۃ موجود فی الخارج عن الاذہان اذ ہی ایضا موجودۃ فی الخارج عن الاذہان وہذا کاف لتحقق النسبۃ اما تعلم ان وجود زید والاعمی فی الخارج یکفی بوجود نسبۃ بینہما ادرکا او لا فتامل قولہ وانت خبیر الخ رد علی الاعتراض السابق بالمنع علی کفایۃ الوجود فی المبادی العالیۃ لتحقق النسبۃ حاصلہ انہ لو کان وجود الاشیاء المدرکۃ لنا الخارجۃ عن اذہاننا الموجودۃ فی الاذہان العالیۃ مناطا لادراکنا بتلک الاشیاء وکافیا لتحقق الاضافۃ التی ہی العلم علی رایکم للزم انعدام علمنا بانتفاء تلک الاشیاء عن تلک الاذہان لبداہۃ ان تحقق النسبۃ بدون تحقق احد المنتسبین ممتنع الا ان تلک الاشیاء لو عدمت راسا حتی صارت تلک الاشیاء منعدمۃ عن تلک الاذہان العالیۃ ایضا لا ینعدم ولا یتغیر علمنا بتلک الاشیاء کما لا ینعدم العلم القائم بکبر بزوال شیء عن خالد کما یحکم بہ البداہۃ فذلک النحو من التحقق ای فی الاذہان العالیۃ لیس مناطا لادراکنا بتلک الاشیاء ولیس کافیا لتحقق الاضافۃ فلو لم تکن تلک الاشیاء موجودۃ فی الذہن مع عدم کونہا موجودۃ فی الخارج للزم تحقق الاضافۃ من غیر تحقق احد المنتسبین وہذا غیر معقول فیثبت الوجود الذہنی الکافی للانکشاف ویبطل الاضافۃ کما ہو المطلوب وقیل ان عدم الاشیاء عن الاذہان العالیۃ محال والمحال یجوز ان یستلزم محالا آخر فلیجز ان یکون عدم الاشیاء عن الاذہان العالیۃ مستلزما لمحال آخر وہو تغیر العلم ولا ضیر فیہ فتدبر قولہ وبہذا ای بما ثبت سابقا من انہ لابد فی العلم من حصول المعلوم فی الذہن ولا یکفی الوجود الآخر للمعلوم سوی الوجود الذہنی فی تحقق العلم ثبت مذہب المحققین من ان المعلوم بالذات ہو الصورۃ العلمیۃ ای نفس الماہیۃ الحاصلۃ فی الذہن التی تصیر بعد کونہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ صورۃ علمیۃ ولیس المعلوم بالذات ہو الشیء الخارجی ثم بین المحشی رح وجہ الثبوت فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ وبیانہ ان العلم صفۃ ذات اضافۃ فلابد من ان یتحقق المعلوم

عند تحققہ ونحن نعلم بالضرورۃ ان علمنا بالاشیاء الغائبۃ عنا لا یزول بزوال تلک الاشیاء فی الخارج فالمعلوم بالذات

ہی الصورۃ الموجودۃ فی الذہن لا ما ہو موجود فی الخارج لکن ینبغی ان یعلم انہا معلومۃ بالذات من حیث ہی ہی لا من حیث انہا

مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ والا لاحتاج الی اثبات الوجود الذہنی بل لا یتصور انکارہ وبہذا یظہر ان ما سبق الی بعض الاذہان من ان العلم

مولانا غلام یحیی ۱۲

الحضوري علماً بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس
بشيء لتشارع عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلوم بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية بالعرض وهذا العلم علم حصولي
لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري

لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم تمت قوله فيهما ان العلم صفة اي صفة قائمة بالنفس مبدأ الانكشاف المعلوم قوله فيهما ذات اضافة اي الى المعلوم قوله فيهما فلا بد الخ لانه لا بد من تحقق المضاف اليه حين تحقق المضاف من حيث هو مضاف قوله فيهما عند تحققه اي العلم قوله فيهما الغائبة اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس قوله فيهما لا يزول الخ فعلم ان الشيء الخارجي ليس معلوم بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فالمعلوم بالذات ح في العلم الحصولي هي الصورة الخ قوله فيهما لكن ينبغي الخ الغرض منه دفع ما عسى ان يتوهم وهو ان للصورة الموجودة في الذهن اعتبارين الاول اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض والثاني اعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فلعل المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الثاني فلا يبقى الفرق بين العلم والمعلوم وحاصل الدفع ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فان تلك الصورة بالاعتبار الثاني علم حصولي والا اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ولا ريب في ان الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا في الذهن فح لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي واللازم بط فان الجم الغفير من المتكلمين انكروا الوجود الذهني والحكماء اقاموا على اثباته حججا وبراهين واذا بطل اللازم فكذا المقدم قال الفاضل السيالكوتي[سله] فيه ان النظ انما هو وجود ماهية ذهنية مشاكلة للماهية الخارجية واما ان هذه الماهية بعينها الماهية التي كانت موجودة في ضمن التشخص الخارجي ثم بعد التجرد عن العوارض الخارجية حصلت في الذهن واكتنفت بالعوارض الذهنية فهو في غاية الصعوبة فيحتاج في اثباته الى برهان البتة ومعنى الوجود الذهني الذي انكره المتكلمون هو هذا لا ذاك انتهى قوله فيهما وبهذا الخ اي بما ثبت آنفا من ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة من حيث هي هي قوله فيهما ما سبق الى بعض الاذهان توضيح ما سبق ان العلم بالذات ما ينتفي بانتفاء معلومه والمعلوم بالذات ما ينتفي علمه بانتفائه فالعلم الحضوري اذا تعلق بالصورة الذهنية فهذا المعلوم اي الصورة الذهنية معلوم بالذات فالعلم الحضوري علم بالذات والعلم الحصولي لما كان متعلق بالشيء الخارجي فمعلومه هو الشيء الخارجي معلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه فالعلم الحصولي علم بالعرض هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري قوله فيهما عن اهمال هذه الدقيقة وهو ان العلم الحصولي يتعلق بنفس الطبيعة من حيث هي هي بالذات وبالطبيعة المكتنفة بالعوارض الخارجية بالعرض فللعلم الحصولي معلومان احدهما المعلوم بالذات وثانيهما المعلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالذات لما هو معلوم بالذات وعلم بالعرض لما هو معلوم بالعرض فلا يكون العلم الحصولي علما بالعرض مطلقا بالنسبة الى جميع المعلومات قوله فيهما واشتباه احد العلمين الخ يعني ان العلم الحصولي والعلم الحضوري متغايران فان علم نفس الطبيعة من حيث هي هي علم حصولي وعلم الطبيعة المكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واشتبه على بعض الاذهان احد العلمين المذكورين بالآخر فزعم ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم حضوري واما العلم الحصولي فهو علم يتعلق بالتشخص الخارجي والتشخص الخارجي معلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما هو العلم الحضوري ولم يفهم ذلك البعض ان للصورة الذهنية مرتبتين هي في مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري وعين العلم الحضوري فان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات قال ملك العلماء ادام الله ظله فقسمة العلم الى الحضوري والحصولي ليست بحسب الحقيقة اذ الاقسام الحقيقية تكون متباينة وبينهما عموم لصدق الحصولي على الحضوري في الصورة العلمية انتهى فتدبر قوله فيهما لان ههنا اي في الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن من خارج قوله فيهما وهي معلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي معلوم بالذات قال بعض الفضلاء العلم الاحساسي المتعلق بالاشخاص الخارجية يزول بزوالها في الخارج بل عند غيبوبتها عن الحاسة فينبغي ان يكون الموجود في الخارج معلوما بالذات في هذا العلم وكلامه ان الدليل المذكور لا يجري في العلم الاحساسي بل يقتضي خلاف المطلوب وهو كون الموجود في الخارج معلوما بالذات انتهى اقول عدم جريان الدليل في العلم الاحساسي لا يضر فان الكلام في العلم الحصولي على ما تعرف

سله اسم المولوي عماد الدين سله اسم مولانا عبد الحكيم ملك العلماء سيد ... السيالكوتي ...

العلم المتعلق بالاشخاص الخارجية ايضا لا يزول بزوال الاشخاص عن الخارج فضلا عن ان يزول بزوالها عن مقابلة الحاسة فان علم الاحساس يبقى على مر الدهور وان عدم الاشياء الخارجية عن الخارج فافهم قوله فيهما لانه اي العلم الاول القائم بنا قوله فيهما صفة النفس اي صفة انضمامية حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل قوله فيه اي في قوله انت خبير الخ قال المحشي رحمه الله المنا قشته في حاشية الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فمايدريك لعل هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعث موسى و لو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوبا الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهت قوله فيها المدارك العالية الخ حاصله ان الحكم بان علمنا لا يتغير وان عدمت الاشياء عن العقول باطل لان المدارك العالية اي العقول مع ما فيها من الصور العلمية اي الطبايع من حيث هي هي علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية ومنها العلم فلو عدمت الصور العلمية عن العقول عدمت العلة لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل ولا ريب في ان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فيلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة فيكون العلم ايضا منتفيا لانتفاء علته فكيف يحكم بان العلم يكون باقيا ولا يتغير وان عدمت الصور عن العقول وما يتراأى عندكم من البداهة من ان العلم لا يتغير وان عدمت الصور عن العقول فهو بداهة الوهم لا يتبع ليس هو بداهة العقل الصراح عن شوب الغلط والوهم لان الدليل دال على خلاف تلك البداهة كما من ثم اعلم ان كون المدارك العالية مع ما فيها من الصور عللا لتحقق جميع الاشياء مبني على رايهم قال الفاضل الخيرابادي ان المدارك العالية وسائط وصول الفيض والجود من الجاعل الحق جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه اولا العقل الاول وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية والافلاك الاخر حتى تم نصاب العقول الى عشرة ونصاب الافلاك الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية تولد العناصر مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قدرة الادراك والعرفان فعلى هذا المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية انتهى قوله فيها كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصور عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتاخر بالذات من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار حركة فلك الافلاك فكيف يقال انه يكون تقدم وتاخر وان لم يوجد فلك ولا حركة كيف ولو لم يوجد حركة ولا فلك لم يكن موسى ولا بعثته ولا نوح ولا طوفانه فتدبر قال المصنف وذلك اي الامر الحاصل في العقل هو المراد بحصول صورة الشئ في العقل ح بان يجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل واضافته الى الصورة من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها قوله فالمراد الخ لعله دفع دخل تقريره ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم وحصول الصورة لما كان بمعنى مصدري انتزاعيا فلا يصلح للاتصاف بهما فكيف يكون هذا الحصول علما وحاصل الدفع ان في العبارة تسامحا فان حصول الصورة ليس على معناه الظاهر المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل بلا واسطة كما في علم الكليات والجزئيات المجردة او بواسطة الالات كما في علم الجزئيات المادية ولا ريب في ان الصورة الحاصلة مطابقة مع المعلوم وغير مطابقة مع غيره ولك ان لا تحمل قوله فالمراد الخ على دفع الدخل بل تقول ان الفاء الداخلة عليه للتفريع والمعنى انه لما كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم هو المراد من حصول الصورة كما قال رحمه الله فظهر ان المراد منه الصورة الحاصلة ولا يخفى ان هذا المعنى هو الظاهر فتدبر قوله وهذا هو المشار اليه لهذا يحتمل ان يكون اتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة ويحتمل ان يكون قوله فالمراد الخ فوجه الدلالة على الاول ان كلام المصنف في العلم الذي هو مورد القسمة وقد بين المصنف ان ما هو مورد القسمة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن البين ان المتصف بالمطابقة واللامطابقة هو نفس الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فعلم ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا الحصول المصدري ويؤيده ان مورد القسمة لا بد ان يكون له دخل في الاكتسابات وليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فان الكاسب انما يقع في الترتيب ما يترتب على الترتيب وليس الا الصورة الحاصلة واما وجه الدلالة على الثاني فقد افاده جنابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده وهو ان المصنف قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم التجددي وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ههنا ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول قوله كما حققناه اي في صدر الكتاب وقد بسط هذا العبد الضعيف هناك فتذكر ما قد سلف قال المصنف ويجب ان يكون هذا العلم اي الذي هو مورد القسمة اعم من ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا لما في

له اي المولوي فضل حق الخيرابادي عه اي استاذي الشيخ ... ١٢ منه

عه اي مولانا ظهور الله قدس سره ١٢

نفس الامر او غیر مطابق وکل واحد من المطابق وغیر المطابق اعم من ان یکون جازما او غیر جازم فقد ظهر ان ههنا ثلث تعمیمات الاول
التعمیم فی المقسم وهو التعمیم من التصور والتصدیق وقد طوی المصنف کشحه عن ذکره لظهوره والثانی التعمیم من المطابق وغیر المطابق وهو
تعمیم فی القسم الثانی اعنی التصدیق والثالث التعمیم من الجازم وغیر الجازم وهو تعمیم فی کل واحد من المطابق وغیر المطابق ثم اعلم ان التصدیق
عبارة عن الحکم عند الحکماء وهو اذعان ان النسبة واقعة او لیست بواقعة وله اقسام الظن والجهل المرکب والیقین والتقلید ووجه الحصر علی ما استفید
من بعض تحریرات عمی الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده ان الاذعان والاعتقاد اما ان یبلغ الی حد یکون الجانب المخالف مجوزا او مقطوعا
اولا بل یکون محتملا احتمالا مرجوحا علی الثانی هو الظن وعلی الاول فاما ان یطابق الواقع اولا علی الثانی هو الجهل المرکب وعلی الاول فاما ان یزول
بتشکیک المشکک اولا علی الاول هو التقلید وعلی الثانی هو الیقین وقد بینا سابقا وجه تسمیة الجهل المرکب به فتذکر قال المص فیشتمل العلم التفریع
علی قوله اعم جمیع التصورات والتصدیقات اذ دلیل لقوله یجب المنطقی انما یبحث فیه ای فی المنطق عن المعانی الکلیة الشاملة للتصورات والتصدیقات
المطابقة وغیر المطابقة الجازمة وغیر الجازمة عن الصناعات الخمس ای الاقسام الحاصلة للقیاس باعتبار المادة الاول منها البرهان وهو القیاس المرکب من
المقدمات الیقینیة عقلیة کانت او نقلیة والثانی الجدل وهو القیاس المؤلف من القضایا المشهورة المحکوم بها لیطابق الاراء بالمصلحة والثالث
الخطابة وهو القیاس المؤلف من القضایا المقبولة الماخوذة ممن یحسن الظن فیه کالاولیاء والحکماء والرابع الشعر وهو القیاس المرکب من القضایا المخیلة
والخامس السفسطة وهو القیاس المؤلف من الوهمیات والتفصیل فی اواخر کتب المیزان قوله وانما لم یعمم مع انه لابد لمورد القسمة من ان یکون اعم من
اقسامه قوله بحیث یشتمل التصورات بان یقول المص ویجب ان یکون هذا العلم الصورة حاصلة فقط او مع الحکم مطابقا الخ قوله ایضا ای کما یشتمل العلم الذی
هو مورد القسمة التصدیقات قوله لان شمول العلم الخ یعنی ان شمول العلم الذی هو المقسم للتصورات ظاهر لان العلم بمعنی الصورة الحاصلة من الشیء اعتبر
فیها بحسب التبادر مطابقة الصورة لما هی صورة له سواء وجد مطابقة الصورة لما قصد علمه اولا کما اذا رأینا شبحا من بعید وعلمنا انه فرس وحصل فینا
صورة الفرس والواقع انه بقرة لا مریة فی تحقق هذه المطابقة فی جمیع التصورات فلما کان شمول العلم للتصورات ظاهرا فلذا لم یتعرض المص للتعمیم الاول
قوله بخلاف شموله الخ یعنی ان شمول العلم للتصدیقات الغیر المطابقة للواقع والغیر الجازمة غیر ظاهر لانه لا یقال لهما فی العرف العام علم فیتوهم
ان المقسم لا یشتملهما فاحتاج المصنف الی بیان ان العلم شامل لهما بادراج التعمیمین فی کلامه قوله وشموله الخ دفع دخل مقدر تقریره ان شمول العلم
للتصدیقات المطابقة للواقع والجازمة ظاهر ایضا بوجود المطابقة المعتبرة فی المقسم فی التصدیقات المطابقة واما الجازمة فهی ای
داخل فی کونها اذعانا فیشتملها العلم فلم ذکرهما المصنف ولم یذکر التصورات وهل هذا الا الترجیح بلا مرجح وحاصل الدفع ان شمول العلم للتصدیقات
المطابقة والجازمة وان کان ظاهرا فینبغی ان یترک المص ذکرهما ایضا الا انه ذکرهما بواسطة مقابلیهما ای الغیر المطابقة والغیر الجازمة الذین
کان شمول العلم لهما غیر ظاهر وکان لابد من ادخالهما فی المقسم وبالجملة ان ذکر التصدیقات المطابقة والجازمة لیس بالذات حتی یلزم الترجیح بلا مرجح
بل بالتبع وبعد اللتیا والتی اقول یحتمل ان یکون مراد المصنف من قوله مطابقا لما فی نفس الامر او غیر مطابق معنی اعم شاملا للتصورات والتصدیقات
ویکون قوله جازما او غیر جازم خبرا بعد خبر لیکون مختصا بالتصدیقات فح لا حاجة لنا الی اختراع اول التعمیمات ویکون کلا التعمیمین مرتبطین بالمقسم
اولا وبالذات ویکون ح قول المحشی انما لم یعمم الخ لغوا بل غیر صحیح لتعرض المصنف بالتعمیم بحیث یشتمل التصورات ایضا الا ان قول المص جازما او غیر
جازم لما کان مختصا بالتصدیقات بلا ریب فان التصورات لا تتصف بالجزم وغیره فحمل المحشی سابقه اعنی قوله مطابقا الخ علی کونه ایضا مختصا
بالتصدیقات وفهم ان المص ترک شمول التصورات وقال ما قال من التکلفات کما لا یخفی علی من هو عالم التوجیهات فتدبر قال المص واذ التعریف
ای ان العلم تحصیل لا ازالة فنقول فسر التصور بامور احدها بانه ای التصور عبارة عن حصول صورة الشیء فی العقل فیه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
الماخوذة من الشیء عند العقل سواء کان بالذات کما فی صور الکلیات او بواسطة القوی کما فی صور الجزئیات المادیة والاظهر فی العبارات
یقول فسر التصور بتفسیرین احدهما حصول صورة الشیء فی العقل قوله بالتفسیر الاول ای حصول صورة الشیء فی العقل بلا اعتبار امر زائد قوله
کان ای لانه لا خصوصیة ولا قید فیها اصلا قوله یتعلق بکل شیء لان کل شیء یمکن ان یحصل صورته الماخوذة منه فی الذهن
والمراد بالتعلق اعم من ان یکون بالوجه او بالکنه فالباری تعالی شانه لا یتصور بالکنه لکنه یتصور بالوجه فتدبر قوله یصدق
علی نفسه ونقیضه الخ والحاصل انه یصدق التصور بمعنی الصورة الحاصلة علی نفسه ونقیضه ای اللا تصور بالحمل العرضی

على جميع التقادير فان مفهوم الحيوان الناطق اذا حصل في الذهن يقال له انه صورة حاصلة وهذا الحمل عرضي لا ذاتي والا يصح الحمل اذا وجد الحيوان الناطق في الخارج لاستحالة تخلف الذات والذاتي عن الذات كذلك مفهوم الصورة الحاصلة ومفهوم اللاصورة الحاصلة اذا حصلا في الذهن و صارا حقيقتين من الحقائق يقال على كل واحد منهما انه صورة حاصلة فان نفس التصور ونقيضه صارا فردين للتصور فالتصور يصدق على نفسه بالحملين الحمل العرضي كما مر والحمل الذاتي كما يقال التصور تصور ويصدق على نقيضه بالحمل العرضي فقط وبهذا التقرير تبين ما في الحاشية المنهية لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية انتهت ثم اعلم اولا ان الحمل العرضي عبارة عن حمل غير الذات والذاتي والحمل الذاتي بعكسه وثانيا ان المراد بالحمل العرضي ههنا الحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق قوله بالتفسيرين الاخيرين في المنهية اي الصورة الحاصلة من الشئ مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشئ مع عدم اعتبار الحكم انتهت والاظهران يقول المحشي بالوجهين اللذين للتفسير الثاني الذي سياتي قوله تعلق سبل شئ اي كل شئ يمكن حصول صورته في الذهن ويعتبر فيه عدم الحكم او لا يعتبر فيه الحكم قوله لهذا القائل المحقق الدواني قوله لا اجراي لا منع بحسب التعلق قوله على جميع التقادير بل يصدق على بعض التقادير ولا يصدق على بعضها واشار المحشي الى صور عدم الصدق في حاشية الحاشية حيث قال وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتبار الحكم ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهت قوله فيها المقيد بعدم الحكم اي اعتبار عدم الحكم قوله فيها ونقيضهما معطوف على قوله التصور المقيد فهو مضاف اليه للمفهوم قوله فيهما مع الحكم واعتباره ظرف مستقر متعلقه محذوف وهو خبر يكون وحاصله انه اذا لوحظ التصور بالتفسيرين الاخيرين او نقيضاهما مع الحكم او مع اعتبار الحكم فلا يصدق هو على نفسه ونقيضه لان المقيد مع احد المتنافيين كيف يصدق عليه المقيد بمناف آخر والتفصيل على ما اورده الفاضل الكلنبوي انا اذا تصورنا نفس مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم بانه مفهوم مركب او مقيد مثلا لم يصدق عليه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه ملحوظا باعتبار الحكم في هذه الملاحظة وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع حكم او مع اعتبار حكم من الاحكام لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه مع الحكم او مع اعتباره واذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ولاحظناه مع الحكم واعتباره لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ثم اعلم ان عدم الصدق لا يختص بما ذكره المحشي فانه اذا تصور مفهوم الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او نقيضاهما ولم يعتبر مع ما حصل في الذهن التقييد بوجه ما اصلا فيتحقق عدم الصدق ايضا كما لا يخفى واشار المحشي الى صور الصدق بقوله وهو على تقدير اخذ التصور ونقيضه مقيدا بالقيدين انتهت قوله فيها وهو اي الصدق قوله فيها التصور اي بالتفسيرين الاخيرين قوله فيها بالقيدين اي اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم والتفصيل انا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او مفهوم نقيضه واعتبرنا مع ما حصل في الذهن عدم الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم وكذا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او مفهوم نقيضه وقيدنا ما حصل في العقل بعدم اعتبار الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم فتدبر قال المص وهو اي التصور بهذا المعنى والاعتبار اي بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا مرادف للعلم قوله اي العلم الذي الخ اشارة الى ان اللام على العلم للعهد والمراد به مورد القسمة لا العلم بالمعنى الحاضر عند المدرك الاعم الشامل للحضوري والحصولي الحادث والقديم كليهما قال المص وثانيهما اي الامور بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فقط فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة من الشئ والاخص بحسب العبارة وثانيهما اي ثاني التفسيرين حصول صورة الشئ في العقل فقط وهو اي قولنا فقط يحتمل الوجهين احدهما اي الوجهين حصول صورة الشئ اي في العقل مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما اي الوجهين حصول صورة الشئ اي في العقل مع عدم اعتبار الحكم ولا يخفى من ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة قوله وهو اي التصور بمعنى حصول صورة الشئ في العقل فقط قوله غير محتمل كما انه يحتمل الوجهين المذكورين في المتن قوله اي حصول الخ تفسير للوجهين الآخرين قوله مع عدم اعتبار الحكم وعدمه اعلم اولا ان قوله وعدمه معطوف على قوله الحكم وثانيا ان حاصله انه لا يكون الحكم معتبرا فيه ولا عدم الحكم معتبرا فيه قوله مع عدم اعتبار عدم الحكم حاصله انه لا يكون عدم الحكم معتبرا فيه فيعم من ان يكون ههنا عدم الحكم ولا يكون معتبرا او لا يكون عدم الحكم بل يكون حكم وح اعم اي من ان يكون الحكم فيه معتبرا ام لا وهذا الوجه اعم من الخ

الاول لما لا يخفى قوله العدم ما انتهائها الخ العائد يرجع الى الوجهين الاخيرين وبهذا القول ذيل لعوا خير محتمل قال في حاشية الحاشية فيه بحث وهو ان
مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني انتهت وتوضيحه ان التصور المبني حصول صورة الشيء في العقل فقط تصور ساذج مقيد بقيد فقط
والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون في مرتبة الاطلاق فلا يلايم هذه المرتبة للساذجية لان
الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثاني لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم
والمحتمل للشيء لا يكون مقابلا لذلك الشيء فالوجه الثاني لا يلايم مقابلية التصور الساذج للحكم فتدبر قال وهو اي التصور بهذا التفسير اراد بالوجه
الثاني من الوجهين الذين يحتملهما التفسير الثاني للتصور اعم منه اي من التصور الماخوذ بالتفسير الثاني اراد به الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وعبر عنه المصنف بالثاني لكونه في المرتبة الثانية بالنسبة اي مجموع المعاني الثلث للتصور والحاصل ان الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
اعم من الوجه الاول منهما لانه اي الوجه الثاني جاز ان يكون مع الحكم بان لا يكون الحكم معتبرا فيه فيتحقق التصور بالوجه الثاني اي مع عدم
اعتبار الحكم ولا يتحقق التصور بالوجه الاول فان عدم الحكم معتبر فيه فكيف يجوز ان يكون مع الحكم فيتحقق الوجه الثاني بدون الوجه الاول
وكلما تحقق الوجه الاول بان يعتبر عدم الحكم تحقق الوجه الثاني ايضا لانه لا يكون الحكم معتبرا ايضا فالوجه الثاني اعم من الوجه الاول واخص معطوف على قوله
اعم اي التصور بالوجه الثاني من الوجهين المذكورين اخص منه اي من التصور المفسر بالتفسير الاول وهو الذي في محوضة الاطلاق وصرافة العموم الذي
هو مرادف للعلم لان التفسير الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم بان يتحقق في ضمن التصديق فيوجد بدون الوجه الثاني المقيد بعدم اعتبار
الحكم والوجه الثاني لما اشتمل على التفسير الاول مع امر زائد فلا يوجد بدون التفسير الاول فصار الوجه الثاني اخص من التفسير الاول اعم ولعلك
تتفطن من هذا العموم التفسير الاول عن الوجه الاول المقيد باعتبار عدم الحكم لعموم المطلق من المقيد ولظهوره لم يبينه المص فتدبر قوله بين اي
بين المص النسبة بين الوجهين اي اللذين يحتملهما التفسير الثاني للتصور وهما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وهذا البيان صدر من المص بقوله
وهو بهذا التفسير الخ وملخص هذا البيان ان الوجه الثاني اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني مقيد بقيد عم والوجه الاول مقيد بقيد اخص
والمقيد بالقيد الاعم اعم من المقيد بالقيد الاخص قوله والتفسيرين الحاصل انه بين المص النسبة بين التفسيرين للتصور بقوله وهو بهذا المعنى و
الاعتبار مرادف للعلم فان التفسير الاول لما صار مرادفا للعلم والعلم اعم من التفسير الثاني لكون التفسير الثاني قسما من العلم فيكون التفسير الاول ح ايضا
اعم من التفسير الثاني ولما صار التفسير الاول اعم من التفسير الثاني صار اعم من وجهي التفسير الثاني كما مر تفصيله فتذكر قوله ويظهر منه اي يظهر من
بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق ايضا قال في حاشية الحاشية فيه انه لا يفهم من تبيين النسبة مفهوما النسبة
بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهت قوله فيهما
لا يفهم الخ لان النسبة بحسب الصدق ليست بنسبة العموم قوله فيهما النسبة مفهوما هي نسبة العموم قوله فيهما النسبة بحسب الصدق التي هي غير العموم قوله فيهما
فكيف يصح قوله ايضا لان هذا القول يقتضي التشارك قوله فيها علم بالالتفات الى الخارج اي بضم المقدمات الخارجية النسبة بحسب الصدق وهي
المساواة فان العلم التصديقي هو العلم المكيف بالاذعان فلا يمكن فيه عدم اعتبار الحكم ولا اعتبار عدم الحكم وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما كذا صرح
المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية ثم اعلم ان وجه التمريض الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم انه لما علم النسبة بحسب الصدق بضم المقدمات
الخارجية فلا دخل فيها للنسبة بحسب المفهوم اذ لو لم يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى المقدمات الخارجية يظهر النسبة بحسب الصدق ايضا فح كيف
يستقيم قوله ويظهر منه الخ فتدبر قال المص وفسر التصديق في كتب القوم بامور احدها بانه اي التصديق عبارة عن الحكم الاولى ان يقال هذا هو الحكم
ونسب هذا التفسير اي تفسير التصديق بالحكم الى الحكماء قوله اعلم ان الحكم الخ لما قال المص ان التصديق عبارة عن الحكم عند الحكماء فلا بد من بيان
معاني الحكم واطلاقاته حتى يتضح الامر حق الاتضاح فقال اعلم الخ وتوضيحه ان الحكم بحسب اصطلاح اهل الميزان دون اهل اللغة ودون
اهل الاصول يطلق على معان اربعة بالشيوع الاول منها هو جزء اخير للقضية وهو النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في
السالبة والمتاخرون القائلون بكون اجزاء القضية اربعة بازدياد النسبة التقييدية يعبرون عن هذا الجزء الاخير بوقوع
النسبة التقييدية او لا وقوعها والثاني المحمول اي المحكوم به في الموجبة والسالبة والثالث نفس القضية من حيث انها مشتملة على نفس
النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية التي هي ربط احد المعنيين اي المحمول بالآخر اي الموضوع او سلب الربط الايجابي وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

ای الادراک الاذعانی بان النسبة التامة الخبریة واقعة اولیست بواقعة وہذا الادراک الاذعانی ہو التصدیق علی مذہب البعض وہم الحکماء ثم اعلم انہ
قد اختلف فی ان ہذہ الاطلاقات الاربع عند اہل المیزان علی سبیل الاشتراک اللفظی او الحقیقة والمجاز فذہب المحققون الی ان تلک الاطلاقات
بالاشتراک اللفظی وقد توہم الفاضل الچلپی ان تلک الاطلاقات علی سبیل الحقیقة والمجاز بان اطلاقہ علی القضیة مجاز وعلی المعانی الثلثة الباقیة
حقیقة واستدل علی ان الاشتراک مرجوح من الحقیقة والمجاز لانہ من المقرران اللفظ اذا دار بین الحقیقة والمجاز وبین الاشتراک حمل علی الحقیقة والمجاز لا یخفی علیک ان
ہذا المقرر انما یتحقق بکون احد المعانی بالحقیقة ویکون الشبہة فی الباقی ام اللفظ مستعمل فیہ بالاشتراک وبالمجاز فیحمل علی المجاز واما اذا کان کل المعانی سویة
فی الاستعمال والشیوع فلا دخل ح لذلک المقرر وما قال القاضی السندیلی مع من ان المحشی اشار بالحیثیة فی قولہ والثالث القضیة من
حیث الخ الی ان اطلاق الحکم علی القضیة مجاز من قبیل اطلاق اسم الجزء علی الکل فان الرابطة ہو وقوع النسبة اولا وقوعہا کما صرح بہ شارح
الشمسیة مدفوع بانہ یحتمل ان یکون الحیثیة تعلیلیة فیکون ہذہ الحیثیة علة لکون لفظ الحکم موضوعا فی اصطلاح اہل المیزان بمقابلة القضیة فالحق
ہو الاشتراک اللفظی فتامل واما عند الاصولیین فالحکم قد یطلق علی خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخییرا وقد یطلق
علی ما ہو اثر لذلک الخطاب ہو الوجوب والحرمة والکراہة والاباحة والتفصیل فی کتبہم قال المص وفسر الحکم بثلث تفسیرات احدہا بانہ ای الحکم عبارة
عن انتساب امر الی امر آخر ای مغایر للامر الاول مغایرة بالذات کما فی الانسان ضاحک او بالاعتبار کما فی الانسان انسان فان
الاول مدرک اولا والثانی مدرک ثانیا وہذا التغایر کاف للاسناد والانتساب ایجابا وہو ایقاع النسبة او سلبا وہو انتزاع النسبة
ولا یخفی علیک ان ایراد ہذا التفسیر للحکم ہہنا غیر مناسب لان الانتساب فعل فیکون الحکم المفسر بہ ایضا فعلا والتصدیق لکونہ علما کیف
علی المذہب المنصور کما سیجیء او انفعال او اضافة وعلی کل تقدیر لیس فعلا فکیف یصح تفسیر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق بالانتساب
اللہم الا ان یقال ان المراد بالانتساب الاذعان فیکون ح ہذا التفسیر مناسبا فتامل قولہ الحکم انما ہو الخ یعنی ان التفسیر الاول للحکم وہو
انتساب امر الی آخر ایجابا او سلبا معنی حقیقی للحکم والتفسیران الاخیران اعنی نفس النسبة التامة الخبریة الایجابیة او السلبیة والادراک
الاذعانی لہا معنیان مجازیان للحکم واعترض علیہ بحر العلوم رہ بان کون الحکم بالتفسیر الاول علی الحقیقة وبالتفسیرین الاخیرین علی
المجاز خفی بل التفسیران الاخیران شایعان فی استعمال اہل المیزان والشیوع من علامات الحقیقة علی انہ قد صرح فی کتب البعض بان التفسیر
الاول للحکم خطاء واجاب عنہ بان کون التفسیر الاول علی الحقیقة والتفسیرین الاخیرین علی المجاز کما حکم بہ المحشی انما ہو علی اعتبار وضع اللغة
دون اصطلاح اہل المیزان وفیہ مجال طلب تصحیح النقل فان فی الصراح حکم بالضم فرمودن یقال حکم علیہ وحکم کردن میان کسی قولہ تعالی یحکم
بینہم یوم القیامة ودانش وحکمت انتہی ملخصا وفی تاج المصادر للشیخ ابی جعفر احمد بن علی البیہقی الحکم حکم کردن یقال حکم لہ وعلیہ ہکذا انتہی قولہ ثم
لا یخفی الخ ہذا ایراد علی الحصر المستفاد بحسب الظاہر من کلام المص وفسر الحکم بثلث تفسیرات حاصلہ ان الاذعان قبول النفس للنسبة ایضا من تفسیرات
الحکم فیکون الحکم من مقولة الانفعال فلا یصح الحصر قال بعض الاعاظم لا یذہب علیک ان المراد بالانتساب اذعان النسبة فلا یرد ما اوردہ المحشی
وزیفہ الفاضل الچلپی بانہ اذا ارید من الانتساب الاذعان فیکون التفسیر الثالث عین التفسیر الاول لان المراد من التفسیر الثالث الاذعان
ولو ارید بہ مطلق التعقل لم یقع تفسیرا للتصدیق وانت لا یذہب علیک انہ اذا ارید من الانتساب الاذعان فلا یکون التفسیر الثالث عین
التفسیر الاول فان الحکم علی التفسیر الاول یکون من مقولة الفعل وعلی التفسیر الثالث یکون من مقولة الکیف فتامل قولہ علیہ ای علی کون القبول
من تفسیرات الحکم قولہ لما قالہ ای المص فی شرح المطالع حیث قال الحکم وایقاع النسبة والاسناد کلہا عبارات والفاظ والتحقیق انہ لیس للنفس
ہہنا تاثیر وفعل بل اذعان وقبول للنسبة انتہی قال المص وثانیہا ای الامور بانہ ای الحکم عبارة عن نفس النسبة التامة الخبریة
الموجبة او السالبة لا عن الانتساب فالاولی ان یقول بانہ نفس النسبة لا الانتساب قولہ یرد ہذا التفسیر الخ ایراد علی المص وتوضیحہ ان ایراد
تفسیر الحکم بنفس النسبة فی ہذا المقام ای فی مقام تفسیر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق غیر مناسب لان الحکم بمعنی النسبة جزء القضیة
فہو فی مرتبة المعلوم ولیس الکلام فیہ انما الکلام فی الحکم بمعنی التصدیق الذی ہو العلم کما یشہد بہ قول المص وفسر التصدیق الخ فارادة الاذعان
بنفس النسبة بعید جدا قال المص لان الانتساب فعل والعلم انفعال فلو فسر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق الذی ہو العلم من مقولة الانفعال بالانتساب
الذی ہو من مقولة الفعل لزم ان یکون ما ہو الانفعال فعلا فکیف یجوز تفسیرہ بالانتساب قولہ لا یخفی ما فیہ فانہ فیہ ایماء الی ان قول المص وہو ما قال المحشی

في حاشية الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن قائمة

انها ح تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ثمت قوله فيها ايضا ليست الخ يعني الحكم ان الانتساب فعل وليس بانفعال ولهذا لا يجوز تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم وانفعال بالانتساب كذلك لان النسبة ليست بانفعال بل هي اضافة فكيف يجوز ايضا تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم ومن مقولة الانفعال بالنسبة فما وجه العدول عن تفسير الحكم بالانتساب الى تفسيره بالنسبة قوله فيها اللهم الا ان يقال الخ هذا جواب حاصله ان المراد بالنسبة ليست هي من حيث هي هي حتى يقال انها ليست من الانفعال بل اضافة بل المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الذهن اي قائمة به ومكتنفة بالعوارض الذهنية وصارت علما بالنسبة وادراكا اذعانيا لها ولا شك ان النسبة ح تصير علما وانفعالا لان من المقررات ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاكتناف بالعوارض الذهنية وعدمه فيجوز ح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالنسبة ثم اعلم انه اشار المحشي الى ضعف هذا الجواب بقوله اللهم ويضعف فيه بوجهين الاول انه لما اريد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة فح يكون هذا التفسير الثاني عين التفسير الثالث وهو تعقل ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والثاني ان الحكم بمعنى نفس النسبة لا يلاحظ فيه حيثية كون النسبة موجودة في الذهن وقائمة به ونفس النسبة ليست من الانفعال فكيف يجوز تفسير الحكم بها كما لا يخفى فتامل قوله فيها تصير علما وانفعالا فان قلت العلم من مقولة الكيف على ما هو المحقق عند المحشي فكيف يجوز ههنا كون العلم من مقولة الانفعال قلت هذا ليس بيانا لما هو المحقق عنده فان ما هو المحقق سيجيء بل هذا جدل مع المصنف فانه لما وقع في كلامه والعلم انفعال فتابعه المحشي ايضا فلا حاجة ح الى صرف قول المحشي عن الظاهر كما صرف القاضي السنديلي وقال معناه حاصلا بعد الانفعال فتامل قوله فيها وبهذه العناية اي بهذا القصد والارادة بالنسبة قوله فيها لا يتوجه ما اورد الخ ووجه عدم التوجه انه لما كان المراد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة لا نفس النسبة والنسبة بهذا المعنى ليس جزء القضية بل هو تصديق فصار ايراد هذا التفسير في مقام تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق مناسبا قوله المذهب المنصور اي المنصور وغلبه بالتنبيه البراهين عند الجمهور قوله انه من مقولة الكيف لان العلم عبارة اما عن قبول النفس وانتقاشها للصورة فصار العلم ح من مقولة الانفعال وهو كما ترى اذ لا مرية في ان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة لا دخل فيه لما هو من لوازم الصورة كالقبول والانتقاش وغيرهما واما عن حصول الصورة فصار العلم ح من مقولة الاضافة وهو ايضا باطل لان العلم ما هو منشأ الانكشاف والاضافة نسبة والنسبة لا تحصل الا بعد الانتزاع لكونها من الامور الانتزاعية والانكشاف يحصل بمجرد الصورة كما يشهد به الوجدان ولا يفتقر الى انتزاع شيء من الاشياء الا ترى ان الضوء مرتب في الخارج على الشمس لا على طلوعها وارتفاعها وغيرها من النسب الاضافات واللوازم بالعرض فكذلك الانكشاف يترتب على الصورة بالذات وعلى انتقاشها وقيامها بالنفس وحصولها وقبولها وغيرها من الامور المقارنة للصورة بالتبع فالعبرة لما يترتب عليه بالذات واما عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور بين الجمهور والصورة لما وجدت وقامت بالذهن صارت موجودة في الموضوع الذي هو الذهن فصارت عرضا ولما كانت غير قابلة للقسمة والنسبة فصارت كيفا كالكيفيات الخارجية القائمة بالاجسام فيكون العلم ح من مقولة الكيف وهو المطلوب واما عن الحالة الادراكية الحاصلة بعد حصول الصورة كما هو التحقيق عند المحشي وغيره من المحققين وهي من مقولة الكيف فصار العلم ح ايضا من مقولة الكيف فتامل قوله ولعله اراد الخ دفع دخل تقريره ان العلم لما صار من مقولة الكيف على المذهب المنصور فما توجيه ما قال المص والعلم انفعال حاصل الدفع ان المص لعله اراد بقوله والعلم انفعال ان العلم الذي هو من مقولة الكيف يحصل بالانفعال وهو قبول النفس للصورة لانه ما لم يقبل النفس الصورة لم يحصل الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية التي هو العلم وما اراد المص ما هو المتبادر من ان العلم من مقولة الانفعال ولا منافاة في ان يكون شيء داخلا تحت مقولة الكيف وحاصلا بالانفعال فلا يخالف مذهبه المذهب المنصور قوله علم ان ههنا اي في مقام كون العلم عرضا من مقولة الكيف قوله اشكالا مداره على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الاشياء بانفسها والغرض منه ابطال عرضية العلم فقط قوله لقائل ان يقول الخ اعلم اولا ان المحل على قسمين المادة والموضوع فالمادة محل يكون في وجوده مفتقرا الى الحال كالهيولى فانها مادة للصورة الجسمية ومفتقرة في وجودها الى الصورة الجسمية والموضوع عبارة عن المحل الذي لا يكون في تحققه محتاجا الى الحال كالجسم فانه محل بالنسبة الى السواد والبياض وثانيا ان توضيح الاعتراض ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المكتنفة في الذهن

عن المواد والتشخصات التي تمنع حصولها في الذهن ولما كان لنا قدرة علم الجواهر والاعراض فتلك الصورة تكون صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا بناء على اتحاد العلم مع المعلوم وحصول الاشياء بانفسها فصور الجواهر كيف تكون في الذهن اعراضا بل تكون جواهر
قائم هو جوهر في الخارج ليس هو جوهرا بالنسبة الى التشخصات الخارجية حتى يقال ان تلك التشخصات لما زالت في الذهن فصار ما هو جوهر
في الخارج عرضا في الذهن بل هو جوهر في الخارج جوهر بالنظر الى نفس ذاته وباللحاظ الى ذات حقيقته وذات الشئ وحقيقته لا تنفك عنه
فماهية الجوهر لا تكون في موضوع اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويكون ماهية الجوهر محفوظة في انحاء الوجودات لا يكون تبدل ولا تغير في تلك
الذات لان قلب الماهية من الممتنعات فيكون صورة الجوهر جوهرا في الذهن قطعا ويصدق عليها حين كونها موجودة في الذهن تعريف
العرض فان تلك الصورة وجدت وقامت في الذهن والذهن موضوع اذ الذهن لا يحتاج في الوجود الى تلك الصورة كما هو الظاهر وليس
العرض الا ما هو الموجود في الموضوع فلزم كون الشئ الواحد اعني صورة الجوهر جوهرا وعرضا مع ان الجوهر والعرض متباينان فهل هذا الا اجتماع
المتنافيين قوله فنقول الخ جواب للايراد بمنع التنافي بين الجوهر والعرض وتوضيحه ان الجوهر ليس عبارة عن الموجود في العقل لا في موضوع
ولا عن الموجود بالفعل لا في موضوع ولا عن الموجود مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج لا في موضوع بل الجوهر عبارة عن شئ يكون وجوده
الخارجي لا في موضوع وان كان ذلك الشئ بالفعل موجودا في موضوع اولا والعرض عبارة عن شئ يكون موجودا في الموضوع بالفعل سواء كان وجوده في
الاذهان او في الاعيان ولا تنافي بين هذين المعنيين في الذهن فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو
الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وبالجملة التنافي بين
الجوهر والعرض ليس الا في الخارج فان ما هو جوهر في الخارج موجود لا في موضوع لا يكون في الخارج موجودا في موضوع حتى يكون عرضا واما في
الذهن فلا مانع من صدقهما على شئ فان المعقول جوهر وعرض كما فصل فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان والصورة المعقولة موجودة
فيه لا يصدق عليها انها موجودة في الاعيان لا في موضوع قلت قال الشيخ في الشفاء المراد ههنا بالاعيان الاعيان التي اذا حصلت فيها
الجواهر صدرت عنها افاعيلها وظهرت منها احكامها وبالجملة المراد بالعين الخارج عن المشاعر والعقل لما كان مشعرا فليس بعين بهذا
المعنى قوله بهذه الصفة اي لا في موضوع قوله فليس ذلك اي وجوده في العقل بهذه الصفة فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى
التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان فكيف يقال يصدق العرض على الجوهر قلت الاتحاد على نحوين ذاتي
وعرضي والاتحاد الذاتي لا يكون بين المتباينين واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الحقيقة يعرض احدها الآخر فيكون بينها
اتحاد عرضي بحسب العروض كالعدد فانه مباين لحقيقة الانسان وعارض له فكذلك الجوهر والعرض متنافيان بحسب الحقيقة ويعرض احدهما اي
العرض للآخر اعني الجوهر فلا باس به فحال الجوهر كحال المقناطيس فان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه الحديد فاذا كان المقناطيس
في كف انسان ولم يصادفه الحديد لا يزول عن المقناطيس هذه الخاصية اذ يصدق عليه انه متصف بانه اذا صادفه الحديد يجذبه وان
كان المقناطيس لا يجذب الحديد حين كونه في داخل الكف فتعرف قوله لا يخفى الخ ايراد على جواب الشيخ والغرض منه اثبات المقدمة الممنوعة
وهو المنافاة بين الجوهر والعرض تقريره انه لو لم يتحقق المنافاة بين الجوهر والعرض بل يصدق العرض على الصورة الجوهرية كما اعترفتم
به لاختل حصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق مقولة من تلك المقولات على تلك الصورة الجوهرية لكون الصورة الجوهرية
من مقولة الجوهر والمقولات اجناس عالية متباينة بالذات لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى والا لزم ان يكون لشئ واحد جنسان
في مرتبة واحدة مع ان تعريف العرض صادق على تلك الصورة الجوهرية على ما قلتم فقد وجد مصداق العرض لا يكون داخلا تحت مقولة
من مقولات العرض فوجد العرض في غير المقولات التسع فلا ينحصر العرض فيها وهو المط قوله لان المقولات اجناس الخ اعلم اولا ان
المقول هو المحمول والجنس العالي لما كان يحمل على جميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته سمي بالمقولة والتاء للنقل من الوصفية
الى العلمية وثانيا ان المقولات عشر وكل ممكن مركب خرج او يخرج من القوة الى الفعل في عالم الوجود لا يخرج من ان يكون مقولة من
تلك المقولات جنسا عاليا له وثالثا ان الاول من تلك المقولات مفهوم الجوهر فانه جنس عال للانواع والاشخاص المندرجة تحته وثانيها
مفهوم العرض فبناء على ما تقرر عندهم عرض عام لجميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فاندرج تحت مفهوم العرض تسع مقولات وهو المنحصر فيها بحسب الاستقراء

مقولة الكم وهو الذي يقبل التجزي لذاته كالعدد والخط والزمان والثانية منها الكيف وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة والثالثة منها الاين وهو حالة للشئ تحصل بسبب حصوله في المكان والرابعة منها المتى وهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان والخامسة منها الاضافة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى والسادسة منها الجدة وهو حالة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بسبب التعمم والسابعة منها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعضها وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية والثامنة منها الفعل وهو التاثير في الغير والتاسعة منها الانفعال وهو التاثر من الغير وللتفصيل يطلب من المطولات

قوله اللهم الا ان يكون الخ جواب للايراد حاصله ان مراد القوم بحصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج لا حصر مطلق العرض اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن عرض ذهني فلا يكون هذه الصورة داخلة تحت مقولة من المقولات التسع التي هي من اقسام العرض الخارجي فلا يخل كون هذه الصورة الجوهرية عرضا انحصار العرض الخارجي في المقولات التسع قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله اللهم الخ رادا على الجواب المصدر بقوله اللهم الخ اشارة الى ان هذه الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر الموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل منهما مندرج في مقولة الاولى من مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهت قوله فيها ان الاضافة وغيرها الخ اعلم اولا ان المقولات النسبية هي المقولات التي تعرض للشئ بسبب نسبته الى غيره فالاضافة عبارة عن نفس النسبة وما عدا الجوهر والكيف والكم كل المقولات حاصلة بسبب نسبة الشئ الى غيره فكلها من الفعل والانفعال والوضع والاين والمتى وغيرها مقولات نسبية وثانيا ان حاصله ان الاضافة اي النسبة وكذا ما يحصل بسبب النسبة ليست موجودة في الخارج بل انما هي من الامور الذهنية فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج لزم ان يكون مقولة الاضافة وغيرها من المقولات النسبية خارجة عن المقولات واللازم باطل فانهم عدوها من المقولات فالملزوم مثله وفيه ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض اذا وجدت في الخارج لكانت في موضوع لا النقض بالاضافة وغيرها من الاعراض النسبية لانها لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع البتة بخلاف الصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن فانها على تقدير وجودها الخارجي لا تكون عرضا بل تكون جوهرا فالجواب المصدر بقوله اللهم الخ تام وقال حسن المحقق معنى حصر العرض الموجود في الخارج في المقولات التسع ان العرض الموجود في الخارج لا يوجد خارجا عن هذه المقولات التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعض هذه المقولات في الخارج فح لا يرد عليه ما اورده المحشي اقول لما كان العرض الموجود في الخارج منقسما الى المقولات التسع فصارت هذه المقولات اقساما ولا جرم يصدق المقسم على جميع اقسامه فيصدق على جميع المقولات التسع انها موجودة في الخارج فتدبر قوله فيها والصواب في الجواب اي عن الايراد المصدر بقوله لا يخفى عليك الخ قوله فيها مرادهم اي مراد القوم بحصر الاعراض في المقولات قوله فيها الموجودة في نفس الامر سواء كانت في الخارج او في الذهن لكن لا تكون من الاعتباريات المحضة اعلم ان الوجود النفس الامري يطلق على معنيين الاول موجودية الشئ في حد ذاته فالامر كناية عن الشئ سواء كان هذه الموجودية باختراع العقل او لا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود الذهني اذ كلما هو موجود في الذهن باختراعه او بدونه موجود في نفسه وليس بالعكس لتحقق الوجود الخارجي وبهذا المعنى يقال ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لان كل مفهوم اما في الذهن باختراع او لا باختراع او في الخارج واياما كان يكون في نفس الامر والثاني موجودية الشئ في حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله فالنسبة بين الذهن ونفس الامر بهذا المعنى عموم من وجه لان المخترعات الذهنية موجودة في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع وعليك باستخراج المادتين الاخريين والمراد ههنا نفس الامر بالمعنى الثاني قوله فيها والموجود فيها ههنا اي الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمل الذهن اذا وجد شئ في الذهن امران

قوله فيها الحقيقة العلمية اي الحالة الادراكية التي هي منشاء الانكشاف حقيقة في العلم الحصولي تحصل في الذهن عقيب حصول الصورة في الذهن فما توهم الفاضل الخيرابادي من ان المراد بالحقيقة العلمية الصورة المكتنفة بالعوارض بان يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين وانما يكون التقييد في الملاحظة علة سهو عن مذهب المحشي فان الحقيقة العلمية عنده على مذهب التحقيق هي الحالة الادراكية لا الصورة المذكورة و لاجرم يكون المراد بالحقيقة العلمية ههنا الحالة الادراكية لا حالة المحشي الاطلاع على هذا الجواب على كلام ياتي بعد ذلك الكلام الآتي تحقيق في الحالة الادراكية قوله فيها من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن اكتناف تلك الحقيقة بالعوارض وهذه مرتبة المعلوم قوله فيها الاولى من مقولة الكيف فتلك الحالة مندرجة تحت العرض وليست بمتحدة مع المعلوم حتى يلزم الاستحالة المذكورة قوله فيها كما سينكشف عنك غطاؤه من ان الحقيقة الحاصلة في الذهن تابعة لما هي صورة فان كان جوهرا كانت هذه الحقيقة ايضا جوهرا وان كان كيفا كانت هذه الحقيقة ايضا كيفا بناء على حصول الاشياء بانفسها وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات قوله فيها بان يكون التقييد اي انتساب الحقيقة الى العوارض قوله فيها داخلا اي في المعنون والحقيقة قوله فيها والقيد اي العوارض الذهنية قوله فيها كل منهما داخلا اي في الحقيقة والمعنون قوله فيها من العارض اي الذهني قوله فيها والمعروض اي حقيقة المعلوم الحاصلة في الذهن قوله فيها فلا شك انها الخ اي الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية على احد الطريقين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر لان التقييد امر اعتباري غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل في نفس الامر فلا يكون للكل وجود في نفس الامر اي مع قطع النظر عن الاعتبار وكونه عرضا لا ينافي حصر العرض في المقولات التسع لان العرض المنحصر في المقولات التسع هو العرض الموجود في نفس الامر مع قطع عن اعتبار الذهن ولعله ولقائل ان يقول ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد فقط او مع القيد داخلا في المعنون من الاعتباريات الذهنية دون الموجودات الخارجية بلا مرية الا ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا في العنوان والملاحظة فقط دون المعنون كما هو شان مرتبة العلم ليست من الاعتباريات بل من الموجودات النفس الامرية لعدم كون جزء من اجزائها اعتباريا وعرض الشيخ الرئيس بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة بهذا المعنى الاخير ولا يصدق على الصورة بهذا الطريق الاخير مقولة من المقولات التسع فلا يتم الانحصار في المقولات فرجع الاشكال قهقرى قوله فيها ولما كان الاطلاع الخ دفع لما يقال من ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشي المحقق الجواب الغير الصواب بقوله اللهم الخ قوله فيها على كلام ياتي بعد ذلك هو تحقيق الحالة الادراكية قوله فيها وشرنا اي بقوله اللهم قوله وما اورد الخ مبتدء والخبر قوله مدفوع وهذا دفع ايراد يرد على المحشي وحاصل الايراد ان حصر العرض في المقولات التسع على تقدير ارادة العرض الخارجي مختل ايضا فان الوحدة والنقطة عرضان موجودان خارجيان مع انهما ليسا مندرجين تحت شئ من المقولات التسع فانحصرم قوله ليست من الموجودات الخارجية بل هو امر انتزاعي اعتباري فتكون خارجة من المقسم فعدم دخولها في الاقسام لا يضر الانحصار قوله قال النقطة الخ حاصله ان النقطة كيفية في الخط من الكيفيات العارضة للكميات وهذه النقطة مثل التربيع فكما ان التربيع عارض للكم اي المربع وموجود في الخارج بوجود المربع كذلك النقطة فانها حالة وكيفية عارضة للخط المتناهي الموجود في الخارج من حيث انه متناه فالنقطة ايضا موجودة في الخارج بوجود الخط وكيف فلا اثر للايراد فان قلت النقطة بسيطة فكيف تندرج تحت مقولة الكيف والا لكانت مركبة من الجنس والفصل قلت بساطة النقطة انما هي في الخارج لا في الذهن بمعنى انه ليس لها اجزاء خارجية لا ان لا تكون ذهنية ايضا اللهم الا ان يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني والخارجي فتدبر ثم اعلم ان البعض اخرجوا الوحدة والنقطة عن الكيف بازدياد قيد الاقسمة في تعريفه حيث قالوا ان الكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة بالذات ولا حاجة للمحشي المحقق الى ازدياد قيد اللاقسمة في تعريفه لاخراج الوحدة فان الوحدة ليست داخلة في المقسم حتى تخرج من الكيف واما النقطة فهي داخلة في الكيف فلا ضرورة في اخراجها عن الكيف بل الاخراج يضر فقيد اللاقسمة على ما اي المحشي لغو بل مضر وقال احسن المحققين ان الوحدة ليست بعرض اذ العرض هو الموجود في الموضوع ومن خواص العرض ان يقوم وجوده كالوجود حالة والوحدة ليست كذلك فيما نا لا نجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض نعم لو كان الوحدة عين الواحد تم ما قال وليس كذلك بعد التسليم ولتى اقول ان هذا الجواب

بادخال النقطة في الكيف بعد تسليم وجودها في الخارج والاينبغي ان يقال ان النقطة ايضا غير موجودة في الخارج انما هي نهاية وطرف للخط فتامل قوله ثم ههنا اى في مقام كون العلم عرضا ومن مقولة الكيف قوله اشكال آخر مداره على مقدمات تلقاها المحققون بالقبول وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وان الماهية محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي وان حصول الاشياء بانفسها وان العلم من مقولة الكيف وان المقولات متباينة بالذات وان الشئ الواحد لاينـدرج تحت مقولتين قوله وهو ان الخ توضيحه انا اذا تصورنا الماهية الجوهرية فصارت الصورة الحاصلة المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا ماهية جوهرية بناء على المقدمات الثلث المذكورة اولا وهذه الصورة هي العلم والعلم على المذهب المنصور مندرج تحت مقولة الكيف فصار الشئ الواحد اى هذه الصورة مندرجة تحت مقولة الجوهر ومقولة الكيف مع ان المقولات متباينة لايصدق مقولتان على شئ واحد اذ المقولات اجناس عالية فلا يمكن اندراج ماهو داخل تحت واحدة منها تحت الآخر والا يلزم ان يكون لشئ واحد جنسان عاليان في مرتبة واحدة وهو من المستحيلات ومن ههنا قد دريت ان ملخص هذا الاشكال كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وملخص الاشكال السابق كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا ثم اعلم انه يجب علينا التنبيه على امرين الاول ان هذا الاشكال لايختص بمن يقول بكون العلم من مقولة الكيف بل لو قيل بكون العلم من مقولة الاضافة او من مقولة الانفعال وسلم المقدمات المذكورة يتوجه هذا النقض ايضا والثاني انه لقائل ان يقول ان صدق المقولتين على شئ واحد بالذات من المستحيلات واما صدق احدهما بالذات وصدق الاخرى بالعرض وصدقهما بالعرض على شئ آخر فليس بمحال ولم لايجوز ان يكون الصورة الحاصلة في العقل مصداقا للكيف بالعرض وللجوهر بالذات فلا استحالة فان اختلج في صدرك ان المقولات اجناس عالية على ماهو مذهبهم فكيف تصدق على شئ بالعرض ازيح بان معنى كون المقولات اجناسا عالية انها اجناس بالنسبة الى ماتصدق هى عليه صدقا ذاتيا لا ان المقولات اجناس بالنسبة الى كل ماتصدق هي عليه الاترى ان التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض لما كان ممتنعا بين المشائين قالوا ان فصول الجواهر جواهر ولامرية في ان صدق الجواهر على فصول الجواهر صدق عرضي وليس الجوهر ذاتيا للفصول الجواهر والالكان الجوهر جنسا لها ولابد لكل جنس من فصل فتكلم فيه فيؤدي الى التسلسل المستحيل كما صرح به الشيخ في الٰهيات الشفاء قوله وقد اجاب عن الاشكالين اى كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وكونه جوهرا وكيفا قوله بعض المتاخرين اى العلامة على القوشجي اجاب في شرحه على التجريد قوله بالفرق بين الخ حاصله منع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات وتوضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن ملتفت الذهن اليها وقد وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشئ في مكانه وزمانه وحصول الصورة في المرايا من دون الحلول وهو المتحد مع العين الخارجي في الجوهرية والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض الذهنية عرض وكيف وعلم وصفة انضمامية للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لابد ان يكون موجودة في ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولامرية في وجوده في الخارج والا يلزم ان يكون للذهن ذهن وهكذا فلذا صفته ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شئ آخر والعرض والكيف شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا هذا تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد القيل والقال وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمع يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي ومعلوم وجوهر انتهى لا يقال ان حصول الشئ في الذهن لايتصور الا بكونه حالا فيه لانا نقول ان لفظة في تدل على تعلقات مختلفة تطلق على تعلق الجزء في الكل وعلى تعلق الاتصاف يقال الانسان في الكتابة وعلى الاحاطة يقال الجسم في المكان وعلى الحلول يقال الحمرة في الجسم ولما كان وجود الصورة في الذهن آلة لحصول منشاء الانكشاف فيه فلا يبعد ان يقال بهذه العلاقة ان الصورة حاصلة في الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة ويقال الذهن محيط بالاشياء اى مدرك لها فان قلت انه على تحقيق هذا المحقق قد منع المقدمة المسلمة عند الجمهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فهل لها وجه صحة قلت قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن على التسامح كما ان المعلوم يطلق على ما هو في الخارج مسامحة فقالوا ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه مسامحة قوله وحاصله الخ الغرض منه رد جواب العلامة القوشجي بانه مستلزم للجمع بين المذهبين وهو

حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها تقريره ان جواب العلامة القوشجي مسلم بحسب النظر واما التامل الصادق والنظر الدقيق
فيه فيحكم بان القائم الخ قال الشريف الامجد ره فيه ان الشيخ عنده ما به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات ولم يقل
العلامة بذلك فان الموجود الذهني عنده عين المعلوم والكيفية النفسانية التي هي العلم حقيقة موجودة عينا وليست بمشابهة للمعلوم فلا تكون بجاعلة
لما ان المحاكاة الادراكية التي قال بها المحشي ره ليست شبها للمعلوم انتهى محصلا اقول ان من يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يقول بحلول
الصورة في الذهن والعلامة القوشجي انكر حلول الصورة بل هو انما اعترف بحصول الصورة في الذهن من دون حلول فكيف يلزم الجمع بين
المذهبين قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان تكون صورته مطابقة للمعلوم فاما ان
تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني بط والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم
بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهت قوله فيها يجب
ان يكون الخ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم قوله فيها فاما ان تكون الخ وجه الحصر بين الشقين ان مطابقة العلم للمعلوم لا تكون الا بان يكون
العلم متحدا مع المعلوم في الماهية ويكون العلم خارجا عن المعلوم عارضا له فيكون العلم ح غير المعلوم في الماهية ومحاكيا له ومثالا له ومبدأ لانكشاف
المعلوم قوله فيها والا يعود الاشكال الخ اي وان كان القائم بالذهن متحدا مع المعلوم في الماهية فيعود الاشكال فتهدى لان ذلك القائم
بالذهن عرض وكيف باقرار العلامة القوشجي وباتحاده مع المعلوم يكون جوهرا ايضا فلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا قوله فيها
الى السفسطة اي الحكمة الباطلة المزخرفة المموهة قوله فيها لثبوته الخ دليل لقوله يرجع حاصله ان الاتحاد ثابت في الحاصل في الذهن فلو كان
القائم متحدا مع المعلوم ومطابقا له فكذلك الحاصل في الذهن فالقول بان القائم بالذهن علم لا الحاصل في الذهن ليس بمحتج من عليه
فتدبر قوله فيها فليس بمفيد اي في دفع المحذور والاشكال لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين
على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسميهما لا دخل له في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا ضير في
ان يسمى احدهما حاصلا بالقائم ويسمى احدهما بالقائم حاصلا وليس المراد ان تغاير القائم والحاصل لا يفيد اصلا حتى يرد انه مفيد لدفع الشك
الوارد من قبل المتكلمين على الحكماء القائلين بحصول الصورة في الذهن بنفسها بانه لو حصلت الاشياء في الذهن بانفسها لزم من قيام السواد
بالذهن ان يكون الذهن اسود ومن قيام الحرارة بالذهن ان يكون الذهن حارا اذ لا معنى للاسود الا ما قام به السواد والحار ما قام به الحرارة وهذا من الاباطيل ودفع
هذا الشك ان الحاصل في الذهن غير القائم في الذهن وغير الحال في الذهن فما هو قائم في الذهن وحال فيه وصف له حقيقة علمية
مغايرة للمعلوم شبح للمعلوم لا عين للمعلوم حتى يلزم ما الزمتم والتوضيح ان حصول الشيء في الشيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء به وانما يوجب
الاتصاف به هو قيام الشيء بالشيء الا ترى ان حصول الشيء في الزمان وكذا في المكان لا يوجب اتصاف الزمان وكذا اتصاف المكان به فالسواد
والحرارة وغير ذلك من الامور الجزئية لا يلزم من حصولها في الذهن اتصافه بها وانما يلزم ذلك لو قامت هي به وليس كذلك بل القائم
بالذهن حقيقة علمية مغايرة للمعلوم ولك ان تقول ان معنى قول المحشي ليس بمفيد انه لما ثبت بالدليل ان القائم بالذهن شبح للمعلوم
والحاصل في الذهن نفس حقيقة المعلوم فالجمع بين المذهبين يلزم قطعا واما تسمية الاول بالقائم دون الشبح وتسمية الثاني بالحاصل
دون الحقيقة لا يفيد في دفع الجمع بين المذهبين لانه ليس بمفيد اصلا حتى يرد عليه ان تسمية الثاني بالحاصل دون القائم اشارة الى
ان حصول حقيقة المعلوم في الذهن ليس بحلول فافادت فتدبر قوله وانت تعلم الخ رد آخر اورده المحقق الدواني وحاصله ان القول
بان العلم هو القائم بالذهن قول لا دليل عليه ليس لمحقق فلا يسمع واعترض القاضي السنديلي عليه بان العلامة القوشجي مانع وغرضه انه لا يلزم
كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا او جوهرا وعرضا لا يجوز ان يكون بين القائم في الذهن والحاصل فيه فرق فح لا حاجة للمانع الى الدليل
اذ ليس منصب المانع الاستدلال بل هو طالب للدليل من الخصم قال استاذ فضلاء الهند رئيس المحققين مولانا نظام الملة والدين في
تعليقاته على الحواشي القديمة ما محصله ان ابداع مذهب ثالث كما فعله المحقق القوشجي هو الحق وان خالف الجمهور فان الحق احق بالاتباع
وتحريره ان الوجود الذهني هو القيام به وليس الامر القائم فيه هي الاشخاص الخارجية والا لزم ترتب الاحكام الخارجية على الامر الحاصل
القائم بالذهن والتالي بط فالمقدم مثله ولا الطبيعة الكلية لان نسبتها الى افرادها على السوية فكيف يصح سريان الحكم الى واحد

من افراد الطبيعة الكلية فهي الحقيقة العلمية حقيقة علىحدة مغايرة للامر الخارجي مبدأ الانكشاف ذلك الامر الخارجي فالطبيعة العلمية قائمة بالذهن مغايرة
للمعلوم والامر الحاصل من الشيء في الذهن ليس منشأ الانكشاف ثم لا يذهب عليك ان ما قال المعلى الرئيس مبني على تجويز كون احد المتباينين علما ومبدأ
لانكشاف الآخر وهذا لا دليل على امتناعه اذ ما ترى الى العلم بالوجه فانه علم بذي الوجه مع ان الوجه وذا الوجه متغايران قوله بل النظر الخ رد
المحشي على الكلام السابق وحاصله انه ليس في كون القائم بالذهن علما سقوط عن درجة التحقيق فقط بل النظر الدقيق والتامل الفائق يحكم
بان كون القائم بالذهن علما ممتنع قوله كافية في الانكشاف اي لا ينتظر في انكشاف ذي الصورة بعد وجود الصورة في الذهن الى امر آخر وهذا
بشهادة الحدس الصائب وفيه ان كون الصورة الحاصلة كافية للانكشاف انما يتم لو قيل ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهي صفة النفس واما لو انكر عن حلول الصورة في الذهن وعن اتحاد العلم مع المعلوم بالذات ويقال ان حصول الصورة
في الذهن كحصول الشيء في الزمان او في المكان وان العلم حالة مغايرة للمعلوم كما هو وظيفة المحقق القوشجي فكيف يسلم كون الصورة كافية للانكشاف
وشهادة الحدس بان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف لعله شهادة الوهم قوله على ان الخ هذا محذور آخر على جواب المحقق القوشجي توضيحه
ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف كما قد مر بشهادة الحدس فتكون علما اذ العلم ليس الا ما هو منشأ الانكشاف ولا ريب في كون الصورة عرضا لانه
موجود في الذهن وهو موضوع وكيفا لان الصورة لا تقتضي القسمة والنسبة بالذات والجوهر قد يكون معلوما فصارت تلك الصورة جوهرا ايضا فعاد
الاشكال وهو كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وفيه ان كون الصورة الحاصلة علما وكيفا وعرضا يتوقف على ثبوت ان حصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهو ليس ثابت والعلامة القوشجي انما يقول بحصول الصورة في الذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان لا كحصول
الحال فتعرف ثم تعجب من المحشي المحقق حيث اورد الشبهات على جواب العلامة القوشجي وهي بعينها واردة على ما اختاره المحشي المحقق من حصول الحالة
الادراكية بعد حصول الصورة في الذهن كما صرح به بعض الاعاظم حيث قال يقال ان الحالة الادراكية مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح
به فالصورة الحاصلة هي المعلوم ونفسه فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها والعلم غيره فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء
باشباحها فهو جمع بين المذهبين وايضا انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدأ الانكشاف وهو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصائب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل على ان تلك الصورة علم وعرض وكيف كما تفطنت فعاد
الاشكال مع انه يجوز ان يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الادراكية وان لم يسلم فالتفاوت انما يكون في التسمية فايراد
الشبهة عليه ايراد عليها انتهى قوله واجاب عنهما اي عن الاشكالين وهما لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كونه جوهرا وعرضا
قوله بعضهم وهو المحقق السيد صدر الدين محمد الشيرازي قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد كذا في حاشية الحاشية وهو المعاصر للعلامة
المحقق جلال الملة والدين الدواني دون من هو من تلامذة السيد الباقر مصنف شرح هداية الحكمة قوله بان الجوهر الخ توضيحه ان الشيء
الجوهري اذا وجد في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار ذلك الشيء عرضا وكيفا فلا نم ان صور الجواهر جواهر وان الماهيات
محفوظة في انحاء الوجودات بل صارت الماهيات منقلبة باعتبار الوجود الخارجي والوجود الذهني فالشيء الذي يكون في الخارج
جوهرا يصير عرضا في الذهن ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان الوجود من عوارض الماهية ومرتبة العارض بعد مرتبة المعروض فمرتبة الوجود
بعد مرتبة الماهية فكيف تصير الماهية منقلبة باختلاف الوجود اجاب عنه بقوله بناء على ان الخ توضيحه ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها فالاشياء ليس لها ماهية متقررة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود اذ المعدوم الصرف في مرتبة
الليس ليس له ماهية بل الماهيات تختلف باختلاف انحاء الوجود فالشيء اذا وجد في الخارج بنفسه من دون حلول في موضوع كان ماهيته ماهية
جوهرية واذا وجد في الذهن في موضوع صار ذلك الشيء عرضا وكيفا بقي الكلام في ان مدار كون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ماذا
فقال بعضهم ان مداره كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض فالاثر بالذات على طريق الجعل المرضي عند الرواقيين
هو الاول دون الثاني وفيه ان الجعل المرضي عند الرواقيين اي الاشراقيين هو الجعل البسيط الذي الاثر فيه بالذات للماهية
دون الجعل المؤلف الذي فيه الاثر بالذات مفاد كون الشيء موجودا فمداره لعله ما ذهب اليه بعض الاشراقية من انه ليس في عالم الكون
الا الذات الواحدة وهو الوجود فتلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية فالمعرى عن التطورات هو الواجب والمتعين بكل تعين

الكون بحسب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع ماهية فينتزع الجوهرية اذا وجد شيء في الخارج لا في موضوع وينتزع الكيفية والعرضية اذا وجد في الذهن فليست الماهيات الا امورا انتزاعية قوله ولا يخفى عليك ان الخ هذه الايرادات الثلث ماخوذة من كلام المحقق الدواني في الحواشي الجديدة وحاصل الاول منها ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشيء جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن خارج عن مسالك العقل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود الذهني والخارجي كيف فان ذاتي الشيء داخل في قوام حقيقته وتحصله فكيف يتبدل بل الماهيات في اي ظرف كانت وباي نحو وجدت تكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات فكيف يصير الشيء الواحد جوهرا في ظرف وعرضا في ظرف آخر فيرد عليه الايرادان الاول انا لا نم ان الماهية لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود انما يصح هذا لو كانت مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وتكون الماهيات محفوظة في انحاء الوجودات ومعروضة للوجودات والمجيب السيد الصدر لا يقول به بل هو يقول ان مرتبة الماهيات متاخرة عن مرتبة الوجود والماهيات لا تكون محفوظة ولا تكون معروضة للوجودات بل هي منتزعات فكيف لا يقول باختلاف الماهية حسب اختلاف انحاء الوجود والثاني انا لا نم ان قلب الماهية مطلقا ممتنع عند العقل كيف فان الماء قد ينقلب هواء بالتبخر والحجار الواقع في معدن الملح ينقلب ملحا بتاثير المعدن والحلاوة حموضة بالمكث وهكذا بل المستحيل منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلا يلزم الانقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء وبالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا هذا الانقلاب ايضا يقتضيها وليست قلت انما لا بد من المادة في انقلاب المادة من صورة او هيئة الى صورة او هيئة اخرى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة تبقى اذ لو جاز الانقلاب فيكون في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج ماهية اخرى ولا شركة بينهما فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها فيجوز ان يقال للماهية الفرسية الحاصلة في الذهن انها هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان زيدا الحاصل كان عمرا ثم انقلب الى زيد فارتفع الامان وهل هذا الا سفسطة قوله على ان الخ هذا ايراد ثان على السيد الصدر وتوضيحه ان هذا القائل بكون الماهية الجوهرية الخارجية عرضا وكيفا في الذهن اما ان يقول بانتفاء الجوهرية الخارجية في الذهن او ببقائها فيه فعلى الثاني يعود الاشكال ويلزم كون الشيء الواحد وهو الصورة الذهنية جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشباح والامثال لان ما وجد في الذهن عرض مباين للصورة الخارجية الجوهرية في الماهية ومنشاء الانكشاف فهو لا نريد بالشبح والمثال الا العرض القائم في الذهن المنشاء لانكشاف الموجود الخارجي المشاكل له لمشاكلة التصوير مع منشائه وصاحبه مع ان الدلائل الدالة على الوجود الذهني بعد تمامها لا تدل على حصول الاشباح والامثال بل انما تدل على حصول الاشياء بانفسها فان قلت ان المراد بحصول الاشياء بانفسها انها اعم من ان تبقى كما كانت او تنقلب قلت هذا مثل ان يقال حصل الانسان في الدار اعم من ان يكون الانسان بنفسه حاصلا او يكون الحاصل فرسا قوله وما قال اي السيد الصدر هذا رد ثالث والغرض منه ابطال ما بنى السيد الصدر جوابه عليه من ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود قوله مرتبة المعروض لان الماهية معروضة للوجود والوجود عارض لها قوله متقدمة على مرتبة العوارض لان العوارض هي التي تكون لاحقة للشيء وعارضة له فما دام لم يوجد الشيء اولا قبل العوارض كيف تكون العوارض عارضة لذلك الشيء وحميه ان السيد الصدر قد اذعن بانه ليس في عالم الكون الا الوجود والماهيات منتزعات كل ماهية منتزعة بحسب مرتبة من الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذهني في مرتبة ذاته منشاء لانتزاع الماهية العرضية المندرجة تحت الكيف وان يكون الوجود الخارجي منشاء لانتزاع الماهية الاخرى المندرجة تحت مقولة اخرى على ما قدم فكيف يسلم ان الماهية معروضة للوجود حتى يكون مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود ثم اعلم ان المحقق الدواني اورد ايرادات اخرى سوى ما ذكر على السيد الصدر منها انه على تقدير تقدم الوجود ايضا لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متاخرة او متقدمة لا تغير حقيقة المعروض فان العوارض انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقاء تلك الحقيقة فاين الانقلاب وقيل ان هذا الايراد مبني على كون الماهية معروضة للوجود والوجود عارضا والسيد الصدر لعله لا يسلمه فلا ايراد عليه قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله ولا شك ان مرتبة المعروض الخ لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض فالعروض

فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيهما مع انها ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو
من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين
المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال تحقيق المقام ان نقيض الوجود في
مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه
قول تحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول تحقق احدهما فيها من حيث لا يدري
مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة كيف فان
ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب
سلب الوجود عنه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنى العدم بالآخر
لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين و
سلب سلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له او ان لا يكون له لذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة
العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبهما عنه انتهى قوله فيهما لعلك تقول الخ اعتراض حاصله انا لا نم ان مرتبة المعروض متقدمة على رتبة العوارض
كيف ولو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض لزم وجود العارض حال عدمه واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين فالمقدم مثله و
وجه الملازمة انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يوجد وجود العارض في مرتبة المعروض لتقدم مرتبة المعروض
بالفرض ولما كان ارتفاع النقيضين من المستحيلات فلا جرم يكون في مرتبة المعروض عدم العارض عن المعروض وعدم العارض عن المعروض من
العوارض للمعروض فيلزم وجود العارض حين فرض عدمه وهو المطلوب قوله فيهما فنقول الخ جواب مبني على تمهيد مقدمة وهي ان عدم العارض
من المعروض على نحوين السلب البسيط الذي ليس فيه ثبوت بان يسلب العارض عن المعروض والسلب العدولي الذي فيه ثبوت بان
يثبت سلب العارض عن المعروض للمعروض فبعد تمهيدها نقول انه لما لم يوجد العارض في مرتبة المعروض فيوجد نقيض وجود العارض في
تلك المرتبة وهو السلب البسيط وهذا السلب ليس من عوارض المعروض وليس من عوارضه الا السلب العدولي الثابت وهذا السلب
ليس نقيضا للوجود بل هو اخص من نقيض الوجود بناء على ان السلب البسيط اعم من السلب العدولي وبالجملة اللازم ليس بعارض والعارض
ليس بلازم فلا يلزم وجود العارض حال فرض عدمه ولعلك تفطن من هذا اندفاع ايراد مشهور على انحصار المواد في الثلث تقريره ان الماهية اذا
اخذت من حيث هي هي فيصح سلب جميع عوارضها عنها وسلب الضرورة الذاتية من عوارض الماهية لا من دواخلها ولا عينها فلا تتصف الماهية
في مرتبة نفسها بسلب الضرورة الذاتية فلا تكون ممكنة وليست بواجبة ولا ممتنعة فيلزم ان يحصل قسم آخر ويبطل الانحصار ووجه الاندفاع
ان الامكان سلب الضرورة سلبا بسيطا لا عدوليا وسلب الضرورة سلبا بسيطا في مرتبة الماهية من حيث هي هي ليست من العوارض
فكيف تم ما قلتم فتدبر قوله فيهما وايضا ارتفاع الخ جواب آخر للاعتراض حاصله ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما في
نفس الامر لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم فانتفاء احد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان يتحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو
ارتفاع النقيضين في مرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع الارتفاع فيها فلا نم انه لما لم يوجد وجود العارض في مرتبة
المعروض يوجد عدم العارض فيها بل نقول لا يوجد عدم العارض ايضا فارتفع النقيضان اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض وهذا
ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع مرتبة المعروض عن النقيضين اي وجود العارض وعدمه كما ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة
العلة بمعنى ان العلة مرتفعة عن وجود المعلول وعدمه ومسلوبة عنهما وهذا صحيح فارتفاع النقيضين المستحيل ليس بلازم واللازم ليس
بمستحيل ثم اعلم ان الذين ذهبوا الى ان الوجود نفس ماهية الواجب في الواجب ونفس ماهية الممكن في الممكن قد استدلوا بوجوه منها
انه لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فلما انضم الوجود اليها يلزم اتصاف
المعدوم بالوجود فيكون الماهية موجودة ومعدومة وهذا تناقض واجيب عنه بان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة

ولا معدومة فلا نم قولكم فكانت معدومة غاية الامر انه يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبة وهو جائز واورد عليه المحشي في حاشيته على شرح المواقف بان ارتفاع النقيضين محال بالذات ليست استحالته مخصوصة بظرف دون ظرف فكيف يقال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة اقول وبالله التوفيق يستفاد من كلام المحققين ان معنى قولهم الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة ليس ان الوجود والعدم مسلوبان في الواقع عن الماهية حتى يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة ويرد الايراد كيف وان الماهية اذا انضم اليها الوجود تكون موجودة واذا انضم اليها السلب تكون معدومة ولا تخلو الماهية في الواقع عنهما بل المراد من قولهم بسلب الوجود والعدم وارتفاع النقيضين سلب العينية والجزئية يعني ان الوجود ليس عينا للماهية ولا جزء لها وكذا العدم ومرتبة نفس الشيء من حيث هي هي لا يوجد فيها الا ما هو عينه او جزء له والوجود والعدم من العوارض فكون الشيء في المرتبة عبارة عن كونه عين الماهية وجزء لها وارتفاع الشيء عن المرتبة عبارة عن عدم كون ذلك الشيء كذلك ولا ريب في ان ما عدا الذات والذاتيات سواء كان مفهوما وجوديا او سلبيا خارج عن مرتبة الماهية ومرتفع عنها بمعنى انه ليس عينا لها ولا جزء لها فليست الماهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة اذ ليس شيء من الوجود والعدم عين الماهية ولا جزء لها وهذا كما يقال ان الواجب تعالى ليس انسانا ولا لا انسانا مع ان الواجب من افراد اللاانسان فليس المقصود سلبهما عن الواجب تعالى في الواقع فان هذا من المستحيل بل المعنى ان الانسان ليس عينا لماهية الواجب ولا جزء وكذا اللاانسان قوله فيها تحقيق المقام الخ الغرض منه رد الجواب الثاني بمنع تحقق ارتفاع النقيضين حاصله ان النقيضين اي وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين في مرتبة المعروض بل احدهما متحقق فان وجود العارض في مرتبة المعروض مقيد فنقيضه سلب وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد بان يكون الظرف متعلقا بالوجود لا بالسلب وليس نقيضه سلب وجود العارض المتحقق ذلك السلب في مرتبة المعروض اعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بسلب الوجود لا بالوجود فلما اعترف بان وجود العارض ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يدري ولا يشعر به وقيل ان من قال بارتفاع النقيضين في المرتبة لا يريد به ارتفاعهما عن المرتبة في الواقع حتى يقال ان هذا القول قول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يشعر به بل ذلك القائل مقر بان الماهية لا تخلو عن احد النقيضين في الواقع والمراد بارتفاع النقيضين في المرتبة ان الوجود والعدم ليسا عينا للماهية ولا جزء لها وما هو ليس بعين ولا جزء فهو مرتفع عن مرتبة نفس الشيء وهذا حق لا ريب فيه فتدبر قوله فيها مع ان الخ الغرض منه رد الجواب الثاني بمنع ان المحال ارتفاع النقيضين في نفس الامر لا ارتفاع النقيضين في مرتبة قوله فيها سلب النقيضين كوجود العارض وعدمه قوله فيها بخصوصية ظرف كنفس الامر قوله فيها دون ظرف كمرتبة المعروض قوله فيها في اي ظرف كان سواء كان نفس الامر او غيره وانت لا يذهب عليك ان استحالة ارتفاع النقيضين حقيقة ليست بخصوصية ظرف دون ظرف قطعا الا ان معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة ارتفاع عينية النقيضين وجزئيتهما للماهية لا ارتفاع نفس النقيضين في الواقع حتى يكون استحالته في جميع الظروف كما قد فصل قوله فيها الخ تائيد لان ارتفاع النقيضين مستحيل في نفسه في اي ظرف كان توضيحه ان ارتفاع النقيضين في اي ظرف كان يستلزم اجتماع النقيضين في ذلك الظرف واللازم محال فالمستلزم للمحال ايضا محال ووجه الاستلزام انه لما انتفى الوجود في ظرف يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف ولما انتفى سلب الوجود عن ذلك الظرف يتحقق سلب سلب الوجود في ذلك الظرف فتحقق سلب الوجود وسلب سلب الوجود في ذلك الظرف وهو اجتماع النقيضين وقيل ان ما هو مستلزم لاجتماع النقيضين ليس الا ارتفاعهما في الواقع وليس احد قائلا به ولا ارتفاع النقيضين في المرتبة معنى آخر كما عرفت به قوله فيها واما التمسك الخ رد للتمسك الواقع في الجواب الثاني وتوضيحه ان ما قيل في الجواب الثاني من ان ارتفاع النقيضين اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض يرجع الى سلب مرتبة المعروض عن ذينك النقيضين وهذا ليس بمستحيل قد نشأ من اشتباه احد معنى عدم العارض وهو العدم المقيد اي عدم العارض المتحقق ذلك العدم في مرتبة المعروض بالآخر وهو عدم المقيد اي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض فالمجيب لم يفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد فاخذ العدم المقيد وحكم بان مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض والعدم المقيد وليس كلامنا في العدم المقيد فان العدم المقيد ليس نقيضا للوجود المقيد وليس نقيض الوجود المقيد الا نفي المقيد فالكلام في نفي المقيد فهو سلب النقيضين اي وجود العارض وعدمه في

مرتبة المعروض یرجع الی سلب المرتبة عن وجود العارض فی المرتبة وسلب المرتبة عن عدم وجود العارض فی المرتبة ولما سلب المرتبة عن عدم
وجود العارض فی المرتبة فلا تکون مسلوبة عن وجود العارض فی المرتبة فیلزم سلب المرتبة عن احد النقیضین ای وجود العارض فی المرتبة وسلب
سلب المرتبة عن ذلک النقیض ولامریة فی ان سلب الشیء عن الشیء وسلب سلبه عنه بدیهی الفساد ضرورة ان خلو کل من الوجود والعدم
ان ثبت له وان لا یثبت له ذلک لامر ممتنع فکیف یمکن ان یکون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض وان لا تکون مسلوبة عن
وجود العارض وفیه ان مراد المجیب بسلب النقیضین فی المرتبة سلب عینیتهما وجزئیتهما للمرتبة لا سلبهما عن المرتبة فی الواقع کما قد فصل
فکیف یلزم سلب المرتبة عن احد النقیضین وسلب سلب المرتبة عن ذلک النقیض بل المرتبة تکون متصفة فی الواقع باحد النقیضین الا انه لیس
عینا لها ولا جزء لها فهذا معنی الارتفاع فتدبر قوله فیها فسلب وجود الخ هذا بیان فساد نظیر اورده المجیب وجوز سلب العلة عن وجود المعلول وعدمه
وتوضیح الفساد ان سلب وجود المعلول وعدمه فی مرتبة العلة یرجع الی سلب العلة عن وجود المعلول وسلب العلة عن عدم وجود المعلول ولما
سلب العلة عن عدم وجود المعلول فلا تکون مسلوبة عن وجود المعلول فیلزم سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول
وهذا فاسد ضرورة وفیه انه لیس معنی ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة انهما مرتفعان عن مرتبة العلة فی الواقع حتی یلزم ما قلتم من
سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول کیف فان العلة متصفة فی الواقع اما بوجود المعلول او بعدمه بلا ریب بل لیس معناه
الا ان وجود المعلول وعدمه لیسا عینا للعلة ولا جزء لها وهذا حق بلا ریب بلا شناعة فیه فتدبر قوله فان قلت الخ نقض علی قوله مرتبة المعروض متقدمة
علی مرتبة العارض توضیحه ان التقدم عند القوم ینحصر فی التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس بشیء من تلک
التقدمات فکیف یکون المعروض متقدما علی العارض اقول ههنا امران الاول مطالبة وجه الانحصار فنقول ان التقدم اما ان یکون مانعا
عن الاجتماع الذاتی بین المتقدم والمتاخر فی الوجود اولا الاول هو التقدم بالزمان والثانی اما ان یکون المتاخر محتاجا الی المتقدم
اولا الاول اما ان یکون المتقدم فاعلا مستقلا بالتاثیر فی المتاخر فهو التقدم بالعلة اولا فهو التقدم الطبعی والثانی اما ان یعتبر فیه مبدأ
یکون القریب من ذلک المبدأ متقدما اولا فالاول هو التقدم بالرتبة والثانی هو التقدم بالشرف والامر الثانی ان تقدم المعروض علی العارض
لیس بشیء من التقدمات الخمس المشهورة اما التقدم بالزمان فلانه لابد فیه ان یکون المتقدم موجودا فی زمان لا یکون المتاخر موجودا فیه
فلو کان بین العارض والمعروض تقدم بحسب الزمان لکان ان یوجد المعروض فی زمان ولا یکون العارض فی ذلک الزمان وهذا محال فان وجود
المعروض فی زمان ایضا من العوارض واما التقدم بالشرف فلا یکون المتقدم فیه شرفا وذا کمال زائد علی المتاخر مع جواز ان یکون المتاخر متقدما
والمتقدم متاخرا کما للخلیفة بالتحقیق ابی بکر الصدیق علی الخلیفة الرابع علی المرتضی اسد الله الجبار رضوان الله علیهما فلو کان هذا التقدم للمعروض
علی العارض یجاز تقدم العارض علی المعروض وهذا مما لا یجوزه العقل واما التقدم بالطبع فلانه لابد فیه من ان یکون المتقدم محتاجا الیه المتاخر ومتقدما علیه
بحسب الوجود بان یکون المتقدم من العلل الناقصة للمتاخر کتقدم الواحد علی الاثنین فلو کان بین العارض والمعروض تقدم بالطبع لکان تقدم المعروض بحسب الوجود
علی العارض مع ان وجود المعروض ایضا من العوارض فکیف یکون تقدم المعروض علی العارض بحسب الوجود وان ختلج فی صدرک ان المعروض له مقدم علی
العارض ای وجود المعروض بالوجود فازحه بانه یلزم ح ان یکون للشیء واحد ای للمعروض وجودان مع انه قد مر مرارا ان تعدد الوجود ووحدته لکونه
من المعانی المصدریة تابع لتعدد المضاف الیه ووحدته وما قیل من ان الوجود الاول ان کان عین الوجود الثانی لزم تقدم الشیء علی نفسه وهو دور او غیره
فیلزم التسلسل فهذیان نختار الشق الثانی والتسلسل فی الامور الاعتباریة لیس من الاباطیل فتدبر واما التقدم بالعلیة کتقدم حرکة الید علی حرکة القلم فانه تقدم
بحسب الوجوب فیکون المتقدم فیه علة تامة للمعلول ای للمتاخر والمعروض لیس علة تامة وفاعلا مستقلا بالتاثیر للعارض فکیف یکون تقدمه
تقدما بالعلیة وما قیل من ان التقدم بالعلیة عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفاء فهو خلاف تصریحات القوم واما التقدم بالرتبة کترتب
الصفوف فی المسجد بالنسبة الی المحراب فیصح فیه ان یکون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بحسب المکان والمعروض لا یجوز ان یتاخر عن العوارض
فکیف یکون تقدمه تقدما بالرتبة قوله هذا التقدم ای تقدم المعروض علی العارض وکذا تقدم الامکان علی الوجود وتقدم نفس الاجزاء مع
قطع النظر عن الوجود علی نفس الکل وتقدم الماهیة علی الوجود علی طریق الاشراقیة القائلین بجعل البسیط تقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فان هذه
التقدمات لیست تقدمات بحسب الوجود کما لا یخفی والتقدمات الخمس تقدمات بحسب الوجود قوله عن هذا التقدم ای تقدم المعروض علی العارض قوله

له هذا نسخ التقدم بالزمان الذی فی الزمانیات واما الامر الذی من الاجزاء الازمنة والزمانیات فهو ان یمتنع اجتماع المتقدم والمتاخر زمان اجتماعه واتیانه وارتباطه ۱۲ منه

فالقوم الخ دفع دخل تقريره ان تقدم المعروض على العارض لما كان تقدما سوى التقدمات الخمس فاختل حصر التقدم في الخمس كما وقع من الجمهور وتوضيح الدفع
ان التقدم على قسمين تقدم بالماهية وتقدم بحسب الوجود فالتقدم بحسب الوجود منحصر في التقدمات الخمس المشهورة بحسب الاستقراء وتقدم المعروض
على العارض ليس تقدما بحسب الوجود بل بالماهية فلا يختل الحصر بخروج هذا التقدم من التقدمات الخمس المشهورة فان قلت ان تقدم الجنس على الفصل
وكذا التقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجود في مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدم بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل
والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمس ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات الخمس المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد
ان التقدمات الخمس لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية على الوجود وتقدم الامكان على الوجود وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء
على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود مطلقا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر ومن ههنا يقترح جواب آخر عن الاعتراض الصدد بقوله
فان قلت وتقريره انا نختار ان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم
الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل قوله وقد اجاب بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد كذا في الحاشية
المنهية قوله عن كون العلم جوهرا او كيفا اذ تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء
الوجودات وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور قوله بان عدهم الخ اعلم ان هذا الجواب منع لكون العلم كيفا حقيقة وتوضيحه ان
المقولات اقسام للموجود الخارجي فالكيف مقولة من الموجودات الخارجية والعلم ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور الذهنية فلا يلزم كون الشيء الواحد
اي العلم جوهرا او كيفا لان العلم جوهر حقيقة وليس بكيف حقيقة فلا يلزم صدق المقولتين المتباينتين على شيء واحد حتى يلزم المحذور وبقي ان القوم
يطلقون مقولة الكيف على العلم فنقول ان هذا الاطلاق على سبيل المسامحة فان مقولة الكيف من الموجودات الخارجية والعلم وان لم يكن موجودا في
الخارج بل في الذهن لكنه شريك لمقولة الكيف في الافتقار الى الموضوع وعدم الانقسام بالذات وعدم اقتضاء النسبة فاطلقوا مقولة الكيف على العلم تشبيها بما هو
في الخارج بما هو موجود في الخارج ومن ههنا تبين لك ان قوله وتشبيه معطوف على قوله المسامحة بالعطف التفسيري قوله وهذا الخ رد الجواب يعني ان هذا الجواب
ايضا كالجوابات السابقة خال عن التحصيل لان القوم في مقام عد المقولات وقسموا المقولات الى الانواع قد قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية
والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فالقول بان بعض الاقسام المندرجة تحت الكيف كيف
على سبيل التحقيق وبعضها كيف على سبيل المسامحة قول يخلو عن التحصيل قوله بعيد عن التحقيق بوجهين الاول ان التحقيق ان المقولات اقسام للموجود النفس الامري
لا للموجود الخارجي فقط وقد مر مفصلا والعلم ايضا من الموجودات النفس الامرية فيكون كيفا حقيقة لا مسامحة والثاني انه لو سلم ما قال المحقق الدواني فنقول يلزم ان
لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف ما حدث اتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها قوله واجاب بعض الافاضل هو الفاضل شمس الدين الخفري و
رئيس المتاخرين مير باقر داماد وهذا الجواب بمنع ان العلم من مقولة الكيف قوله عن ذلك اي عن كون العلم جوهرا وكيفا قوله بان الخ توضيح هذا الجواب ان الكيف له معنيان
كيف هو المقولة مباين لسائر المقولات من العرض والجوهر ولا يكون امر واحد داخلا تحت هذا الكيف وتحت غيره من المقولات وكيف هو عرض
عام لجميع المقولات صادق على صور جميع المقولات التي تحصل في الذهن فيصدق هذا الكيف على الجوهر في الذهن وليس هذا مباينا للمقولة
فالعلم جوهر وكيف بمعنى العرض العام لا بالمعنى الذي هو المقولة فلا يلزم دخول شيء واحد تحت مقولتين فبقي تبيين معنى الكيف فنقول الكيف الذي هو
المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع احترز به عن مقولة الجوهر وعلم الجوهر فانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون
تعقلها موقوفا على تعقل الغير كما يكون في الاضافة ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل كما يكون في الكميات المتصلة والمنفصلة باقتضاء الانقسام المتكممات
ولا اقتضاء النسبة احترز به عن باقي المقولات النسبية كالفعل والانفعال وغيرهما والكيف الذي هو عرض عام معناه عرض موجود بالفعل في الموضوع
في الذهن او في الخارج بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وعلم الجوهر كيف بهذا المعنى فانه موجود
بالفعل في الموضوع وهو الذهن قوله ولا يخفى الخ اعلم ان جواب بعض الافاضل مردود من وجوه الاول قد اشار اليه بقوله بعد تسليم الخ وتقريره انا لا نسلم
ان القوم يطلقون الكيف على معنيين كما قلتم ليس الا اصطلاح جديد وقيل ان هذا الاطلاق لعله ماخوذ من كلام الرئيس في سمع الحكمة فانه قال ان
العرض له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل في موضوع ولا ريب في ان المقسم يعتبر في الاقسام وهذا يستلزم
ان يطلق الكيف الذي هو من اقسام العرض على معنيين ايضا قلتم الا ان يثبت ان العرض منقسم الى الاقسام التسعة بالمعنى الاول فقط لا بالمعنى الثاني ايضا والثاني

قد اشار اليه بقوله فتشكل الخ وتقريره انا وان سلمنا ان الكيف معنيين الا ان الجواب يدفع اشكال كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولا يدفع ما اورده الفاضل من كون
الشيء الواحد داخلا تحت مقولتين متباينتين فان الصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد تكون اضافة ومن المقدار
المشخص كذراع من الجسم تكون كما بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات مع انه يصدق على تلك
الصورة انه كيف لان العلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد اضافة وكيفا او كما وكيفا والايجاب يجاب بعض الافاضل فان الصورة الحاصلة من الاضافة
المخصوصة بناء على اتحاد العلم والمعلوم تقتضي النسبة والصورة الحاصلة من المقدار المشخص بناء عليه تقتضي الانقسام وعدم اقتضاء الانقسام وعدم اقتضاء النسبة
معتبران في الكيف بمعنى العرض العام فكيف يصدق الكيف بمعنى العرض العام على هاتين الصورتين وفيه ان عدم الاضافة وان كان تعقلها موقوفا على تعقل الغير
بحسب الخارج لكنها بحسب الوجود الذهني لا يتوقف تعقلها على اضافة اخرى وان عدم اقتضاء القسمة المأخوذ في رسم الكيف مرادا في رسم الكم وجودا هو اقتضاؤها في محل
بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليس الصورة الحسية الجزئية من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها كما افاده بحر العلوم في حاشيته
والثالث ان الظاهر من كلام القوم ان العلم من مقولة الكيف لا من افراد الكيف بمعنى العرض العام والاشكال عليهم فلا يسقط عنهم بهذا الجواب
قوله انا نقول اي في جواب الاشكال قوله هو الخ اي ذلك البعض لا يحصل تلك الاشياء حين كونها في الاعيان والا لزم تحقق العلم حين كونها
في الاعيان واللازم باطل فالملزوم مثله قوله المحمول اي الصورة العلمية قوله والا اي وان كان المحمول نفس الموضوع او ذاتيا له لكان يحمل على الموضوع
على تقدير تحققه في الخارج ايضا واللازم بط فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود ذهنا وخارجا قوله
فهذا الحمل اي حمل الصورة العلمية والعلم على الانسان حمل عرضي فان المحمول خارج عن الموضوع وعارض له قوله هو غير الحاصل في الذهن فانه اذا حصلت
في الذهن صورة المعلوم يحصل بعدها كيفية كانها نور يتجلى به المعلوم وهو علم وحالة ادراكية قوله وهو اي ذلك العلم من مقولة الكيف بداهة ليس بجوهر حتى يرد الاشكال
ولزم اجتماع المتنافيين قوله عرض وليس هو بعلم حقيقة قوله لانه اي الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية النوعية بناء على المذهب التحقيق
من حصول الاشياء بانفسها قوله فهو اي الموجود الخارجي قوله واطلاق العلم دفع توهم تقريره ان العلم لما كان ذلك النور والصورة الحاصلة في الذهن ليست
بعلم حقيقة فلم يطلقون العلم عليها قوله من قبيل اطلاق الخ هذا ليس صحيحا بظاهره فانه يحكم بان العلم اعني الحالة الادراكية
عارض للصورة الحاصلة كعروض الضاحك للانسان وليس كذلك فان عروض العلم للشيء يقتضي كونه عالما فيلزم كون الصورة الحاصلة عالمة وهو كما ترى
بل الصورة الحاصلة والحالة الادراكية كلتاهما عارضتان للذهن فحمل الحالة على الصورة كحمل الضاحك على الكاتب العارضين للانسان وعن هذا
جدي جدي كمال المدققين قدس الله اسرارهم في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح الجلال للتهذيب ان الحالة الادراكية ان كانت من الصفات الانضمامية
فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم كونها عالمة واما نفس العالم فلا دليل على وجودها فهو ادعاء بلا دليل وان كانت من الصفات الانتزاعية
فيلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود
منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع انتهى بلخصه هذا والتفصيل لا يناسب المقام فانه يفضي
الى اطالة الكلام ولقد استراح القلم من تسويد هذه الحاشية الثامن عشر من شعبان المنسلك في السنة الثالثة والستين بعد مضي الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين حين اقامتي في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعداء بمدرسة عالي الجناب النواب ابن النواب سخي الخصال النية في اعلاء السنة السنية
والصادق الطوية في رفع منار الشريعة الحنفية قد استظل الانام بظلال عدله وخفض على العالمين جناح فضله هو ملاذ العلماء والافاضل وملجأ ارباب
الكمال والفضائل النواب ذو الفقار بهادر لا زال سحاب فيضه ماطرا ما دام الملوان اللهم صل وسلم على حبيبه وتابعيه ما دام القمران ۵

مولانا عبد الحی

خاتمة الطبع — بعد الحمد لمفيض العلوم الكسبية والبديهية * والصلوة على السيد الزاهد قطب الدين والسنة السنية * وآله اهل التصديق والتحقيقات المرضية
وصحابه المجاهدين في بحث ازالة الكفر عن البرية * ان الفوائد اللطيفة * والتعليقات الظريفة * المسماة بالتحقيقات المرضية * على الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية *
من افاضات صاحب النفس القدسية * وحاوي الكمالات الانسية المشهور في الاقطار * كالشمس في نصف النهار * ومفيض انواع الفيوض كالديمة المدرار *
مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم * ادخله الله دار النعيم * التي لا عين رأت عديلها * ولا اذن سمعت مثيلها ولم يخطر شبيهها في جنان * ولم يطمثهن انس قبلهم ولا جان *
قد اعتنى بطبعها جامع الكمال والعلوم * وصاحب الجمال والفهوم * عزيز القلوب المولوي الحاج محمد يوسف حرسه الله عن درجات الآفات والتاسف
في مطبع اليوسفي الواقع في المصر لكهنو سنة اثني عشر بعد الالف وثلثمائة من هجرة سيد الكونين * عليه الصلوة والسلام ما دام بقاء الملوين *

کتب مفصلہ ذیل جن کا حق کاپی رائٹ بنام راقم محفوظ ہے راقم کے پاس موجود ہیں جن صاحبوں کو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلیو راقم سے طلب فرمائیں قیمت مع محصول ڈاک درج ہے علاوہ اسکی دو آنہ صرف جسٹری بھی ہمراہ قیمت آنا چاہیے

نام کتاب	قیمت مع محصول
صدرا بتحشیۃ مولانا عبد الحکیم رح	۱۲/
شمس بازغہ بتحشیۃ مولانا عبد الحلیم رح	عہ ۱۲/
شرح چغمینی بتحشیۃ مولانا عبد الحلیم رح	۱۲/
شرح سلم العلوم للقاضی مبارک فی المنطق مع حاشیۃ حافظ دراز البشاوری وحاشیۃ مولانا یوسف المرحوم اللکنوی	عہ ۱۲/
شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی بتحشیۃ نفیسۃ من المولوی محمد عین القضاۃ تلمیذ مولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح	عہ ۱۲/
اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی	۱۲/
رسائل الارکان لمولانا بحر العلوم	۱۲/
مجموعۃ ذیل اللآلی للسیوطی والتعقبات للسیوطی وکشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی عبد الوہاب المدراسی والمقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی	عہ/
ایضاحات لمبحث المختلطات	۲/
شرح ملا حسن مع قول اسلم لمولانا محمد عبد الحلیم	عہ ۱۲/
میزان الاعتدال فی نقد الرجال	عہ ۱۲/
شرح تہذیب عبد اللہ یزدی	۷/
نور الانوار شرح المنار فی علم الاصول مع حاشیۃ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم المسماۃ بقمر الاقمار……	عہ ۹/
بدیع المیزان فی المنطق بتحشیۃ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم	۳/
جامع صغیر امام محمد بتحشیۃ مولانا عبد الحی	۱۲/
التعلیق الفاضل فی مسئلۃ الطہر المتخلل لمولانا محمد عبد الحلیم رح	
میر زاہد ملا جلال……	عہ ۱۱/
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث لشمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی فی اصول الحدیث……	عہ/
نصب الرایۃ فی تخریج احادیث	
الہدایۃ للزیلعی وہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن……	عہ ۱۲/
شرح عقائد نسفی بتحشیۃ مولوی عبد الاحد الہ آبادی……	۴/
حل المعاقد فی شرح العقائد لمولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ	
الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف بشرح ملا جامی بتحشیۃ نفیسۃ……	عہ ۱۲/
تحقیقات مرضیہ بر میر زاہد رسالہ لمولانا عبد الحلیم رح……	۱۲/
کشف الاشتباہ فی شرح حمد اللہ لمولانا محمد عبد الحلیم رح	
ہدیۃ مختاریۃ لشرح عضدیۃ لمولانا محمد عبد الحی رح……	۴/
نفیسی مع حل النفیسی لمولانا محمد عبد الحلیم	
تبیان شرح میزان لمولانا محمد عبد الحی	۲/
الہدایۃ فی الفقہ علی التمام بتحشیۃ مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی غفر لہ	عہ ۱۵/
الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض بتحشیۃ مولانا محمد عبد الحی	۱۴/
مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف ودفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال والتعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل والکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی	
مجموعۃ سبع رسائل القول المشور فی رؤیۃ الہلال بالنہار والقول المنشور فی ہلال خیر الشہور وتحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء والاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ والکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل وقوت المغتذین بفتح المقتدین وآکام النفائس عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع…	۹/
عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ الجلدان الاولان	عہ
الرشیدیۃ فی علم المناظرہ بتحشیۃ مولانا محمد	۷/
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ	۱۴/
الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرتہن	۱/
الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل	۴/
نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل	۹
مجموعۃ ست رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر وظفر بالاماثل بتراجم الافاضل والسعایۃ بنقض الوضوء بالقہقہۃ وتحیر الخبر فی اذان خیر البشر وسباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر وردع الستر عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر	۱۴
مجموعۃ خمس رسائل احکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس وترویح الجنان فی حکم شرب الدخان وزجر الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان وفیہ بحث القضاء العمری وزجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس والانصاف فی حکم الاعتکاف مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبد الغفور سلمہ…	۹/
التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث……	عہ
حصن حصین مطبوع جدید…	عہ ۱۲/
القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم	۴/
مجموعۃ ابراز الغی وتنبیہ ارباب الخبرۃ وتذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی……	۱۵/
مجموعۃ ثلث رسائل امام الکلام	
فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام وتعلیقہ غیث الغمام والآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ……	۱۲/
مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ الوری ومصباح الدجی ونور الہدی وعلم الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ وحاشیۃ غلام یحیی……	عہ ۴/
تحفۃ الطلبۃ فی مسح الرقبۃ مع تعلیقہ تحفۃ الکملۃ	۱/
عمدۃ النصائح فی ترک القبائح	۴/
نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع تعلیقہ	۱/
زجر الشبان والشیبۃ عن ارتکاب الغیبۃ	۷/
مجموعۃ خطب جمع السنۃ والاعیاد وغیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنۃ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح	۹/
ظفر الامانی بشرح المختصر المنسوب الی الجرجانی لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی مع مقدمۃ ابن الصلاح…	۳/
مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق العجیب فی التثویب وافادۃ الخیر بسواک الغیر وتدویر الفلک المسماۃ بالجن والملک وجمع الغرر فی ردع نثر الدرر وحسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم وغایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الانفال وتحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار مع تعلیقہ نخبۃ الانظار وحکم المنظرۃ فی احکام البسملۃ	۱۱/
مجموعۂ فتاوی مولانا محمد عبد الحی مرحوم سہ جلد	عہ ۱۵/
سعایہ شرح شرح وقایہ در دو جلد	۳/
کتب زیر طبع	
مختصر معانی مع حاشیہ جدید	
تلخیص الحبیر……	۷/
اعلام اعلام العصر……	۱۲/
دسوقی شرح مغنی اللبیب	۸/
عقد الفرید در سہ جلد…	
سراجی نظامی……	۷/
شرح معانی الآثار للطحاوی فی الحدیث	۱۲/
شرح مائۃ عامل کلاں نظامی	۷/
کافیہ مع زینی زادہ……	عہ ۱۲/
نوادر الاصول شرح فصول اکبری	۱۲/
صحیح بخاری مع حاشیۃ ابی الحسن	۹/
تفسیر خازن مع تفسیر مدارک چہار جلد	
احیاء العلوم مع عوارف المعارف	
تذکرہ داؤد انطاکی مع ترجمہ	
بہجۃ الاسرار بر حاشیہ فتوح الغیب	
فیض الباری مع تکملہ در ہفت جلد	
تفسیر کبیر مع تفسیر ابو سعود ہشت جلد	
ترمذی شریف مترجم……	
موطا امام مالک اردو…	
ریاض الصالحین اردو…	

الراقم محمد یوسف لکھنؤ فرنگی محل

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعہ لاثانی اعنی



حسب فرمائش جناب مولوی محمد ... صاحب تاجر کتب کلکتہ ... دام مجدہ

مطبع ... دکن ... ۱۳۱۲ ... محلہ ... مطبوع

فہرست کتب خاص مطبوعہ مطبع احمدی کانپور ✤

دوکان احقر مین ہر قسم کی کتب عربی فارسی اردو وناگری مطبوعہ مطبع مصطفائی ونظامی وکشوری ومجتبائی دہلی وبمبئی بلاسے فروخت موجود ہیں جنکی فہرست حسب طلب خریدارون کے آدہ آنہ کا ٹکٹ آنے سے پیڈ ورنہ بیرنگ روانہ ہو سکتی ہے جسکے ملاحظے سے پوری کیفیت خریدارون کو مع قواعد ضروری ورعایت تاجرانہ وغیرہ معلوم ہوگی یہ چند کتب جو خاص مطبوعہ مطبع احمدی ہیں بایں باعث نہونے فہرست کے مطبع نے دوسری جگہ اپنے اہتمام سے خاص اپنی چھپوائی ہیں اونکی فہرست مجموعہ فہرست کلان سے علحدہ کرکے اس ذیل پر ناظرین کے پیش نظر کیجاتی ہے

المشتہر

محمد سعید تاجر کتب واقع کلکتہ محلہ خلاصی ٹولہ دوکان نمبر ۵ شرہ

نام کتاب	اجزا
تعلیم اطفال	
قواعد بغدادی	یک جز
ایضاً مع نو دو نہ نام وغیرہ	دو جز
ایضاً مع نو دو نہ نام وترکیب نماز	سہ جز
پارہ عم	دو جز
ایضاً مع قواعد بغدادی	سہ جز
ایضاً مترجم اردو	۵ جز
پارہ الم	دو جز
پارہ سیقول	دو جز
پارہ تلک الرسل	دو جز
پارہ لن تنالوا	دو جز
پارہ والمحصنت	دو جز
پارہ لا یحب اللہ	دو جز
پارہ واذا سمعوا	دو جز
الفاظ عزیزیہ	۴ جز
خوشحال صبیان	۲ ورق
میایہ وید	۲ جز
کتب وظائف و مسائل وغیرہ	
گنج العرش تقطیع خرد	ا/
نہ سورہ مع ہفت ہیکل ایضاً	۲/
درود اکبر مع درود تاج ایضاً	ا/
دلائل الخیرات نہایت صحیح	۶/
ایضاً مترجم بدو ترجمہ اردو وفارسی مع حاشیہ اردو کاغذ اعلیٰ سفید ولایتی	عہ/

نام کتاب	اجزا
ایضاً رنگین	عہ/
ایضاً رسمی سفید	۱۴/
ایضاً بادامی	۱۲/
جواہر القرآن	۴ جز
مجموعہ وظائف	۴ جز
مجموعہ اوراد مترجم	دو جز
اوراد احسانی	سہ جز
مقاصد المومنین	یک جز
راہ نجات	دو جز
ایضاً مع خطب	سہ جز
قصہ ماہ رمضان	۴ ورق
حقیقۃ الصلوۃ	دو جز
مصباح الحیات	۵/
زواجر ہندی	۵/
ہدایۃ الاسلام	۴ جز
تنبیہ الغافلین	یک جز
قیامت نامہ	سہ جز
مفتاح الجنۃ محشے	سہ جز
سبع کا ستارہ	عہ جز
تحفۃ الزوجین	۴ جز
تزکیۃ القلوب	۵ جز
تنویر القلوب فارسی	۴ ورق
فضیلۃ الذکر	عہ جز
رکن الاسلام و مسائل صیام	سہ جز
مالا بد منہ فارسی محشے	سہ جز
ایضاً اردو	سہ جز

نام کتاب	اجزا
معین الناصحین مع [illegible]	
وعظ ہیں اعلی درجہ کی کتاب ہے	۶/
مفید الواعظین	دو جز
مقاصد الصالحین نظامی	سہ جز
زینۃ النسا	۴ جز
تنبیہ النسا	دو جز
نصیحۃ المسلمین	دو جز
مجموعہ ہزار مسئلہ	عہ جز
قرۃ الواعظین ترجمہ اردو	
درۃ الناصحین واعظین کے لیے	
یہ کتاب نہایت مفید ہے	۶/
تفسیر عزیزی اردو پارہ عم	۱۴/
تفسیر مرادیہ اردو پارہ عم	۱۴/
تفسیر سورہ فاتحہ	عہ جز
تفسیر سورہ یوسف	۴
رانڈوں کی شادی	دو جز
مسائل سوگ	۲/
تنبیہ الکلام	دو جز
بحر الاسرار و خزائن بانی بی تمیم	۹/
شرح محمدی	۴ جز
قصص الانبیا	[illegible]
مسائل نکاح و طلاق	۴ جز
مجموعہ خطب بارہ ماہی	۵/
مجموعہ خطب علمی مع اشعار اردو	عہ جز
عہد نامہ مترجم	۴ ورق
گنج الاخیار	یک جز

نام کتاب	اجزا
ضمان الفردوس	۴ جز
خلاصۃ الفقہ	سہ جز
حیرۃ الفقہ	۲ جز
رفاہ المسلمین	۴/
آثار محشر	۴ جز
مجموعہ توشہ عقبی	یک جز
قول الجمیل ترجمہ شفاء العلیل	۴ جز
وفات نامہ	۲ جز
نور نامہ	یک جز
ایضاً مع عہد نامہ	یک جز
زاد الآخرۃ فارسی	۱۲/
مجالس الابرار مترجم اردو	عہ/
حجۃ الاسلام	یک جز
حکایۃ الصالحین	۵/
مفتاح القرآن نظامی	یک جز
خلاصۃ المسائل	۲/
شرح وقایہ اردو کامل ہر چہار جلد	[illegible]
شریعت کا لٹھ	یک جز
کتب درسی	
الف بے فارسی مع فوائد عزیزیہ	عہ جز
تشریح الحروف	یک جز
حروف تہجی	۴ جز
کریما	یک جز
کریما دافع	یک جز
کریما مترجم	دو جز
جوہر الترکیب	دو جز

۳۴۰

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعہ الثانی اعنی



حسب فرمایش حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۵

در مطبع [illegible] کانپور محلہ [illegible] مطبوع گردید ۱۳۱۲

ہذہ الرسالۃ النافعۃ الہادیۃ الی طریق المطالعۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی جعل مطالعۃ الافکار مطالع انوار الاسرار والصلوۃ علی نبیہ المختار وعلی آلہ وصحبہ المصطفین الاخیار اما بعد فقد عرفت من الاساتذین المتقین المتادبین طریق المطالعۃ فی علوم الظن والیقین ابتغت علی تحصیل کتاب صنفت فی الفن المتین فکنت اتردد علی کل وارد ومورد وشاہد ومشہود ولم یعلمنی احد عن التدوین فضلا عن فرعنی التکوین بعد اللتیا والتی ظفرت برسالۃ صغری فیہا بیان تلک الطریقۃ الکبری لکنہا لم تکن کافیۃ بالاہمال ولا وافیۃ بالاجمال فاردت ان اشرحہا شرحا یبین مہملاتہا ویفصل مجملاتہا واضیفت الیہا مقدمۃ والحق بہا خاتمۃ مستعینا باللہ المتین انہ خیر موفق ومعین مقدمۃ اعلم ان المطالعۃ علم یعرف بہ مراد المحرر بتحریرہ وغایۃ الفوز بمرادہ حقا والسلامۃ عن الخطاء والتخلیۃ باطلا وموضوعہ المحرر من حیث قال المصنف رحمہ اللہ بعد ما تیمن بالتسمیۃ والتحمید والتصلیۃ صریحا وضمنا والتزاما اذا شرعت ہذہ من المسامحات المشہورۃ للمصنفین ای اذا اردت الشروع فی المطالعۃ وہو صرف الفکر فی بحث لیتجلی معناہ فانظر وتامل فی المبحث مبتدئا من اولہ منتہیا الی آخرہ نظرا اجمالیا لکن ینبغی ان یکون ذلک النظر علی وجہ یتنقش فی ذہنک جملۃ المعنی المراد منہ فان انتقش فی النظر الاول فذاک والا فذلک اما لخفاء فی اللغۃ او لغلط او لسہو او لنسیان من الناسخ بحذف او زیادۃ او قلب او تصحیف او لتعقید او لقصور فیک فراجع فی الاول الی کتب اللغۃ او الی من عندہ علمہا وفی الثانی والثالث والرابع الی النسخۃ اصح منہا واما فی الاخیرین فانظر نظرا ثانیا او ثالثا فصاعدا حتی یتنقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور التصوریۃ من کل قضیۃ منہ اولا فاولا علی الترتیب بدقۃ النظر فی تلک الملاحظۃ وتبصر فیہا ای فی کل من تلک الامور ہل یرد علیہا ای علی واحد منہا امر من الامور القادحۃ فیہا ام لا والمراد بالورود ہہنا التوجہ الذی ہو اعم منہ وبعد ظہور ذلک الامر من القوادح تبصر ثانیا ہل یمکن دفعہا ای ذلک الامر منہا ام لا وبعد ظہور الدافع ثالثا ہل یمکن دفع ما یدفع ذلک الدافع ام لا وہکذا الی حیث یتوطن الذہن وآیۃ التوطن الاختیار بتثنیۃ النظر وتثلیثہ فصاعدا علی حسب المقام وبعد الفراغ من تلک الملاحظۃ لاحظ الامور التصدیقیۃ ایضا بدقۃ النظر وتبصر فی کل منہا ہل یتوجہ علیہا ای علی واحد منہا شیء من الاشیاء التی یقدح فیہا ام لا وبعد ظہور شیء من القوادح تبصر ثانیا ہل یسوغ ویمکن التفصی عنہا ام لا وبعد ظہور التفصی عنہا ثالثا ہل یمکن التفصی عن ذلک التفصی ام لا وہکذا الی حیث یحصل التوطن وآیتہ ہہنا آیتہ ہناک وبعد الفراغ عن تینک الملاحظتین لاحظ الامور القادحۃ الموردۃ ای التی اوردہا علیہا مورد سواء کانت محررۃ فی شرح او حاشیۃ اولا والضمیر فی علیہا المطلق الامور تصوریۃ کانت او تصدیقیۃ او للاخیر فقط وہو الظاہر وترک التعرض حینئذ لما ہناک اکتفاء بما ہہنا ولم یعکس مع ان الاغلب الاکتفاء بالسابق عن اللاحق لان التصدیقیۃ مقاصد واکثر بحثا وایرادا بالنسبۃ الی الاخری والغرض من ہذہ الملاحظۃ ان یظہر لک ہل ہی متوجہۃ کما ہو فی زعم المورد ام لا فان ظہرت غیر متوجہۃ اصلا فلا تلتفت الیہا الا ان یکون المورد عظیم الشان معتقد الکل والاکثر فہناک القصور فیک لا فیہ فتوقف حینئذ واختبر نظرک بتکریرہ مرۃ بعد اخری ثم بالمطارحۃ مع الاقران ثم بالعرض علی المشائخ والاساتذین فان ازاحوا شبہتک فذاک والا فالتسلیم او الاحالۃ الی وقت فتحہ تعالی والا فاستبصر فی دفعہا ہل ہو ممکن اولا وبعد ظہور الدافع ہل یمکن دفع ما یدفعہ ام لا وہکذا الی حصول التوطن فاذا نظرت فی المبحث من اولہ الی آخرہ علی ہذا الوجہ المذکور فلا یخلو حالک عن احد ہذہ الامور الثلثۃ اما ان لا تکون انت واجدا ومصیبا لشیء من القوادح اصلا فذاک ای عدم الوجدان والاصابۃ اما لقصور ذہنک عن ادراکہ او لعدمہ لکمال من حررہ فی التحریر بحیث لا یتطرق الیہ قدح ولا نقض اصلا او لوقوع تحریرہ ہذا کاملا واما ان تکون انت واجد الشیء من الاشیاء الواردۃ القادحۃ المدفوعۃ ای التی دفعہا الناس او امکن دفعہا واما ان تکون انت واجد الشیء من الاشیاء الواردۃ الغیر المدفوعۃ وما تقعوق فی شیء من ہذہ الاحوال التی ہی الامور الثلثۃ المذکورۃ الا فی الحالۃ الاولی فان القصور فیہا محتمل کما تقدم واذا کانت ناشئۃ من القصور ای اذا ظہر لک ان الحالۃ الاولی ناشئۃ بالقصور ذہنک عن ذلک فلا تفتر جدک وجہدک فی ذلک ای فی النظر او فی المطالعۃ بناء علی انہا مصدر

او ان شیٔ ذلک مشترک بل استمر و اثبت علی ذلک فان الممارسة للشیٔ والملازمة له تورث الکمال فی ذلک الشیٔ فاذا فرغت عن النظر فی المبحث
الاول بالطریقة المهدیة الیها الهادیة الی الحق فانظر فی المبحث الثانی من اوله الی آخره علی الوجه الذی اریناک فان ظهر علیک ان القصور فی
نفسک باق بعد بان لم تجد مدعاه او شیئا من القوادح فلا تفتر جدک وجهدک فی النظر والمطالعة بل اثبت فانظر فی المبحث الثالث
علی ذلک الوجه وهکذا الی ان یتم الکتاب فان حصل لک الکمال فذلک والا فاعادته الی کتاب آخر فآخر الی ان حصل لک الکمال
وعد نفسک محلا قابلا لفیضان الکمالات علیها ولا تیأس من فضل اللہ فانک ایها العاقل لست من الذین قد محا هم المخاطبون
عن دفاترهم وفضل اللہ علی الخلق اوسع من خواطرهم واذا اوقع جدک وجهدک فی المطالعة علی هذا النهج والطریق المذکور سنة او اکثر الی
سنتین لا اظنک ان لا تترقی بل اجزم ان تترقی فی المطالعة الی وجه تقدر علی تمییز المقبول من الاحکام عن المردود منها فاذا صرت مقتدرا
کامل القدرة علی ذلک الطریق بحیث لا یحوم حولک قصور ولا خطأ وفتور فارتق الی حیث خلقت نوعا او شخصا له من المراتب العالیة من الکمالات
النفسیة التی هی معرفة اللہ تعالی ذاتا وصفة حیث قال تعالی مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ ای لیعرفون خاتمة اعلم ان
الشارح والمحشی اذا زاد علی الاصل شیئا فالزائد لا یخلو اما ان یکون بحثا او اعتراضا او تفصیلا لما اجمله او تکمیلا لما نقصه واهمله والتکمیل
ان کان ماخوذا من کلام سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض فعلی الاولین اما تفسیر لما ابهمه فان کان بکلمة ای او بالبیان او بالعطف فتفسیر باللفظ
وان کان بکلمة یعنی او ما یراد فه فتفسیر بالمعنی الظاهر وصیغ الاعتراض مشهورة ولبعضها محل لا یشارک فیه الآخر فیرد وما اشتق منه لما لا مدفع له بزعم المعترض
وتوجیه وما اشتق منه عم منه ونحو ان قلت مما هو بصیغة المعلوم شرطا لما تحقق له الجواب مع قوة فی البحث ونحو ان قیل له مع ضعف فیه وقد یقال
ونحوه لما فیه ضعف شدید ونحو لقائل لما فیه ضعف ضعیف وفیه بحث ونحوه لما فیه قوة سواء تحقق الجواب اولا وصیغة المجهول ماضیا کان او مضارعا
ولا یبعد ویمکن کلها صیغ التمریض تدل علی ضعف مدخولها بحثا کان او جوابا واقول وقلت لما هو خاصة القائل وقد اشتهر من الاستاذین
ان لا یبعد ات شرح الکافیة للشیخ الاجل الکامل فی الکل الشیخ عبد الرحمن الجامی قدس سره من خواصه وکذا قد یقال ات شرح المواقف للسید
السند سند الکل فی الکل له خاصة واختیار صیغ التمریض تواضع منهما رفع اللہ قدرهما واذا قیل حاصله او محصله او تحریره او تنقیحه او نحو ذلک
فذلک اشارة الی قصور فی الاصل واشتماله علی حشو وابهام وتراهم یقولون فی مقام اقامة شیٔ مقام آخر مرة نزل منزلته واخری انیب منابه
واخری اقیم مقامه فالاول فی اقامة الاعلی مقام الادنی والثانی بالعکس والثالث فی المساواة واذا رأیت واحدا منها مکان الآخر فهناک
نکتة واما اختاروا فی الاول التفعیل فی الاخیرین الافعال لان تنزیل الاعلی مکان الادنی یحوج الی العلاج والتدریج وربما یختم البحث بنحو تامل
فهو اشارة الی دقة المقام مرة والی خدشة فیه اخری سواء کان بفیه او بدونها الا فی مصنفات العلامة مولانا جلال الدین الدوانی نور
اللہ مرقده فانه بفیه اشارة الی الثانی وبدونها الی الاول وهذا اصطلاح جدید له علی ما نقله عنه بعض تلامذته مختص بها غیر متجاوز عنها
قد فرغ من تالیفه احقر عباد اللہ القوی علیم اللہ بن محمد عبد الرزاق الحنفی حامدا ومصلیا فی السادس من شهر شوال سنة فی مکة المعظمة
حرسها اللہ تعالی عن الآفات وصل وسلم علی اکرم الخلائق افضل الصلوات اکمل التسلیمات والحمد للہ حمد الشاکرین فی جمیع الاحوال والافعال



بسم الله الرحمن الرحیم

تهذیب منطق فصیح حمد حکیمی ست که بوضع صناعت میزان برای تمییز فکر صحیح از فاسد عقل عقلا را قوت کامل عنایت فرموده و تحریر کلام بلیغ ثنای مبدعی ست که نتیجه مقدمه ایجاد صور کائنات و شکل اول می‌انتاج موجودات را فضیلت تامه بر سایر انواع و اجناس عالم کبری و صغری مرحمت نموده + صلی الله علیه و آله و اصحابه وسلم که آل عظام شمع معرفت دین و ایمانند + و اصحاب کرامش موصل تصدیق و ایقان + و رحمت و رضوان بر روح پر فتوح اکابر علما که بر قوانین فلسفیه که مخالف اصول دینیه ست از اهمال ضوابط مضبوطه پرداختند + و بنا بر دانستن اصطلاح با کتاب علوم عقلیه معقد بضرورت طالب امتیاز ساختند + لا سیما این منطق اسلامی مروج فی زماننا که کدامی قانونش منافی دین مبین نیست + و ضابطه از ضوابطش مخالف شرع متین نی + چنانچه قول حضرت محی الدین مخدومی مولانا جلال الدین رومی مبین این حال و شاهد صدق این مقال ست + جائی که میفرمایند شعر

منطق و حکمت ز بهر اصطلاح — گر بخوانی اندکی باشد مباح

و شارح میزان منطق بوجوب تحصیل این فن شریف رفته + و این خلاصه گفته + که حکمت در ایجاد عقلا معرفت ذات و صفات او تعالی شانه ست باستدلال از آثار و آیات و آن بر منطق موقوف ست و معرفت ذات و صفاتش جل جلاله بر همگنان واجب + پس تعلم منطق که موقوف علیه ست بدرجه اولی واجب باشد و مؤید اوست آنچه امام المفسرین سند المحدثین شیخ المتصوفین والمتزهدین مقبول الادانی والاعالی حجة الاسلام امام غزالی رضی الله عنه وارضاه وجعل الجنة مثواه در احیاء العلوم حواله قلم افاضت رقم فرموده که در منطق بحث از وجه دلیل و شرط آن و وجه حد و شرط آنست و این هر دو در علم کلام داخل ست و در جای دیگر افادت نموده که علم کلام بسبب حراستش قلوب عوام را از تخییلات فرق مبتدعه از صناعات واجبه علی الکفایه ست انتهی و هرگاه این مقدمات را ترتیب دهیم تعلم منطق واجب علی الکفایه ثابت شود و ازینجاست که تمامی علمای سلف و اکابر خلف از این علم اعم العلوم عاری نبوده اند + و وجهش طحاوی بدون اشارت بنقل از احیا آورده

فته منطق معیار علم ست هر که او را نمی داند علمش موثوق به نیست + و وجه بودن این علم اعم العلوم آنکه این علم در حقیقت قوانین
نگوئی ست که هر یک از عالم و جاهل و شهری و دهقانی با همدیگر در معاملات می نماید + و مهما امکن میخواهد که بر طرف ثانی در گفتگو
بت برآید + تا وقتیکه سلسلهٔ گفتگو موافق این قوانین در واقع مسلسل می باشد احدی مغلوب نمی گردد + و ذهنش از خطای
لری مصون و محفوظ می ماند + و هرگاه از یکی سخنی مخالف این قوانین بوقوع می آید عاجز شده خموشی می ورزد + و دیگری
رن در گفتگو می چیرد ارسطو بتدوین آن قوانین عاصمه پرداخت و بمنطق موسوم ساخت + زیرا که حکمای متقدمین
سبب کمال ذکاوت محتاج بتدوین این علم نبوده اند و بعلت نهایت فطانت التفات باکتسابش ننموده + چنانکه
مروز ما مردم بقواعد محررهٔ اردو در گفتگو حاجت نداریم و روی توجه بسوی استحصالش نیاریم قوانین مدونه برای ناواقفان
بان اردو ست + خلاصه که منطق قوانین جاریهٔ هر زبان ست اختصاص بزبانی ندارد و جواز تعلم هر زبان از احادیث نبوی
ثابت ست پس تعلم قوانین آن نیز جائز خواهد بود + و بعضی اکابر که باین فن اعتنا نداشتند بسبب ذکاوت خود از قبیل
تحصیل حاصل انگاشتند + زیرا چه دو طائفه را تحصیل این علم نباید یکی بلید که در فهمش نیاید دوم ذکی که او را تطویل للطائل
باید + باقی ماند زمرهٔ اوساط الذهن بر ایشان اکتساب این فن از اهم واجبات ست + چنانکه از کتب معتبره تصریحی
ران رفته + و آنچه در کتب فقهیه ممانعت باین فن وارد شده مراد از آن منطقے ست که مملو از شبهات معتزله است که براه راست
نیستند ورنه ذکر قواعد و ضوابط و جزئیات منطق از فلسفه نیست چنانکه در طحطاوی مذکور ست نه این منطق اسلامی که
امروز رواج دارد + و اگر ممانعت مذکوره را نسبت بتوغل و انهماک در فن منطق تصور کرده شود تمامی علوم سوای علوم
دینیه شریک و سهیم منطق هستند و حق همان ست که آنچه خاتم المفسرین قدس سره العزیز بجواب استفتائی تحریر فرموده اند
عمده افادت نموده اند + لله درهم و ضوعف اجرهم + خلاصه اش آنکه مثل منطق ما نا بمثل شمشیر ست که اگر طیاری آن باراده
رهزنی و قتل و ایذا و نهب و غارت اموال بندگان خدا ست تمامی اوقات صرف طیاری محسوب معصیت و اگر نیت اعزاز
دین و دفع مظالم و حفاظت بنی آدم ست هر ساعت ترتیبش معدود عبادت همچنین تحصیل این فن اگر به نیت رد قوانین منضبط
دین اسلام ست سراسر گناه و عذاب ست و اگر بعزم تائید اصول مقررهٔ دین و ابطال ضوابط کفر و الحاد ست سراپا خیر و ثواب انتهی
و اگر نیک تصور نموده شود و تاملی کرده آید فرقی میان این علم و علوم دینیه نمی برآید چه تحصیل این علوم هم اگر بغرض الزام علمای ربانی
و فضلای حقانی و اکتساب دنیا و نام آوری و خلل اندازی در اصول مقررهٔ اسلام و مسائل حقهٔ شرعیه ست نیک نگردد + و اگر بفحوای
کلام خیر الانام انما الاعمال بالنیات به نیت عمل صالح و امر بالمعروف و نهی عن المنکر ست خیر و طالبش مثاب و چون ضرورت تعلم
این فن بر همگنان ثابت شد و در تحصیل کتب قدیمه و حواشی جدیده طلبهٔ علوم با وجود صرف مدتهای دراز و تضییع اوقات دیرینه
نفع فراوان بر نمی دارند + و مهارت تامه بمراعات قوانین در مواضع لازم الرعایة و قوت استخراج امثلهٔ جدیده سوای
امثلهٔ معینهٔ مذکورهٔ رسائل فن پیدا نمی آرند + و معلمان به طریقهٔ مستمره با مثله که در کتب سلف اندراج یافته سخن میرانند

وتحصلان هم بتبعیت شان برهان امثله ست اوله وا قوال متعارفه اکتفا ورزیده از ترقی استعداد باز می مانند واگر کسی را
احیانا سرمایهٔ کمال استعداد حاصل آید با وجود ذهن وذکاوت در تحصیلش عمری باید ومحنتی شاید وتا هذا الآن کسے از
متقدمین ومتاخرین بجهت رفع این خرابیها ضابطهٔ ایجاد نفرموده وقاعدهٔ اختراع ننموده که در اندک زمان طلبهٔ علوم
را ازان قوت مسائل منطقیه بانحای شتای جدیده حاصل نمایند وقدرت صرف آنها در هر عبارت وهر زبان بهم رسانند لهذا
اقل الانام بامید مغفرت غفار منعام الٰهی بخش نام ترجمهٔ اللهم اغفر توفیق انجام این کار دشوار را که امریست تازه وجدیدی
وماخذش بجز اختراع ذهن فقیر کسی نه دیده ونه شنیده از میسر حقیقی مسالت نموده ولعروه وثقای تائیدش متمسک بوده
در مضمار دشوار گذار حل ترکیب شرح تهذیب عبد الله یزدی حسب ضوابط منطقیه شبدیز قلم همت را بعنان فصاحت بیان
سپردم وبعبارت فارسی بعد تحریر زبان اردو از سواد به بیاض آوردم زیرا که بر طبق حاصل اگر این هم بعبارت عربی مرقوم
گشتی بسبب دقت فهمش سررشتهٔ مقصود اصلی که طلبه را در فهم مطالب آسانی دست دهد از دست رفتی واز نظر آسانی زبان
اردو مسطور گردیدی فائدهٔ عام وبهرهٔ تامش سوای مردمان هند آن هم مختص ببلادی چند دیگر اهل ولایت را نرسیدی ناچار
بحکم خیر الامور اوسطها زبان فارسی را که باعتبار دقت وسهولت میان عربی واردو دست مناسب دیدم وبنظر رعایت غایت
قواعد منطقیه تحریر این تمرین منطق را بعبارت فارسی پسندیدم تا افادتش مختص ببلاد هند نبود بلکه در پنجاب ودکن وایران وتوران
وغیره عام گردد واگر استاد شفیق تلمیذ باتمیز خود را یک روز درس شرح تهذیب بدهد وروز دیگر این حل ترکیب تعلیم نماید
چند روز وچند ورق مسائل ضروریه محفوظ خاطرش شود وبر صرف قوانین منطقیه در هر زبان قادر گردد واستعدادش اضعافا
مضاعفه بیفزاید ودر هر عبارت بوجه نیکو اشهب تیز گام ذهنش بجولانگاه ترتیب موصل تصوری وتصدیقی قصب السبق
از اقران خود در رباید وچون درین کتاب تعلیم نوآموز منظور ست وآن بتدریج نافعتر بود لهذا در تحریر ترکیب ولا سهولت
بکار رفت من بعد مسائل مشکله نوشته آمد تا بخاطر گرفتن آسان شود وبحقیقت مفید عام فی گردد ونافع تام انی شود که بدر بعه
بدر تابندهٔ فلک سخن گستری مهر درخشندهٔ سپهر هنر پروری مربع نشین چار بالش علم وکمال مسند گزین محفل عز واقبال شمع
روشن کن شبستان منقولات مشتری جواهر گران بهای معقولات فرمانروای ممالک علوم شریفه سر آرای کشور فنون لطیفه
فرمان ده مملکت امارت وغریب نوازی تاظم شهرستان قدر شناسی وغربا پروازی سرآمد کملای مفسرین قافله سالار فقهای محدثین قطعه

ذو همة کیوان دون مکانه
تشق من انواره حجب الدجی

وبرأیه النجم المنیر تحیرا
وتستر من جدواه افئدة الوری

عالی جناب معلی القاب نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر المخاطب بنواب والا جاه امیر الملک دام اقباله بالمجد والتفاخر بنظر رسانان
سرادق عظمت وجلالت ودربانان سراپردهٔ ابهت وایالت زینت بخش اورنگ سلطنت وشهریاری رونق افروز دیهیم مملکت وجهانداری الیه
نگار اقلیم عدل وداد گستری سپه سالار خطهٔ نشر انصاف پروری بضابط ضوابط ممالک منبع خلائق ازور طات مهالک ملکه

ملکی ملکات مالک قدسی صفات عادل اسمعیل ناظمهٔ فضیلة المثیل ملاذ صنادید زمان مرجع جهابذ عصر اوان سکندر حشمت جهانگیر سطوت قطعه

بلقیس روزگار که بخت بلند حال — تا زد بر آستانهٔ جاهش بجا کری
گردی ز خاک درگه گردون قباب او — بر فرق سروران جهان کرده افسری

مقنن قوانین جهانبانی موجد آئین گیتی ستانی شعشعهٔ مهر عالمتاب کشورکشائی پیرایهٔ عرائس فرمانروائی تاجدار اقلیم شرف‌نوازی و رعیت پروری وارثهٔ ملک و دیهیم سکندری گوهر افزای افسر و اورنگ پرده کشای چهرهٔ دانش و فرهنگ نسرین شاداب حدیقهٔ فرو بهروزی شمشاد بلند قامت بوستان فتح و فیروزی خسرو شهرستان شیرین کلامی بستاه جهان رفعت و بلند نامی غرهٔ ناصیهٔ کامگاری قرهٔ باصرهٔ نامداری قمر طلعت عطارد ضمیر ناهید بهجت خورشید نظیر کیوان رفعت و مشتری تدبیر بهرام صولت و فلک سریر قیصر اقبال و کسری جلال روشنک نوال و نوشابه خصال بلقیس احتشام الثقوا احترام گردون جناب انجم خدم اوج آسمان علو همم ابنهٔ امیر اعظم امیر بنت امیر بنت امیر بنت امیر رئیسهٔ عالیه نواب شاهجهان بیگم صدر آرای ریاست بلدهٔ بهوپال لازالت بدور اقبالها ما طلع الشمس و لمع الهلال جلوهٔ ظهور پذیرد و لباس اجابت در برگیرد نظر بران برای نذر محجابان بارگاهِ عصمت پناه نام نامیش باسم گرامی تحفهٔ شاهجهانی نهادم و بامید قبولیت بپیش حضور فیض معمور فرستادم از انجا که نونهال سخن را آبیاری بذل و نوال و نشو و نمائی ست و گوهر علم و فن را از جوهر شناسی کمال قدر و آبروئی گل مراد را بدامن مقصود فراچیدم و نقد تمنا را در آستین آرزو دیدم یعنی نظر قدردانی و هنرپروری باعطای صلهٔ پسند فرمود و بغرض نفع رسانی و فیض گستری برای طبع کنانیدن این تحفه حکم فرمود لیکن بحکم الکنایة ابلغ من التصریح سزاوار آنست که شکر انعام این در عبارتی ادا کرده آید که دران مقدار صله هم جلوهٔ ظهور نماید در شکر این عطیه اگر هزار قلم برگلبن سپاس گزاری هزار سال هزار در هزار زمزمه سنجی نماید از عهدهٔ یکی از هزار برنیاید همان به که کام و زبانِ بیان را بحلاوت دعا چاشنی گیر سازم و رخش تقریر را بمضمار این تحیت بتازم شعر

الهی تا جهان را نام باشد در جهان باشی — بملک جاه و حشمت فیض بخش و حکمران باشی

واهب العطایا طلبا را شوق تحصیل و ذوق تکمیلش عنایت فرماید و بملاحظهٔ فوائدش توفیق استفاده کرامت نماید امید از ناظرینِ با انصاف آنکه هرگاه ازین تحفه نفعی بردارند در حق صاحبش بترقیات دارین هزاران دعا فرمایند و اگر جائی استبعادی متوهم شود اولا بر اصول مقررهٔ این فن عرض کنند اگر مطابق افتد سبب آن اقبال و قبولیت مالک دانند و ورنه بر بهترها نظر انداخته علت آن ایجادی بی ماخذ و مقتضای بشریت محرر تصور نمایند شعر

سخنی نیست که در وی نبود پست و بلند — کو کلامی که بود جمله بصحت پیوند

و هرگاه عنوان بر دعای باعث قبول و رواج کتاب ختم گردید وقت شروع مقصود رسید لهذا متوکلا علی الله مقصود شروع میشود و باقبال اتصال حضور معظمه دامت ریاستها بالحشمة والاقبال مصونة عن الانقلاب حوالهٔ حال ابتدای این اختراع محض نموده می آید چون افتتاح کتاب آنح

قوله بسم الله الخ اي اشرع الابتداء
اسم تعالى يصون المبتدأ به عن وصمة النقص وجد من نفسه
محركا للسؤال عليه فلاحظ صفة الرحمن اي مولى النعم في الدنيا
فقوي ذلك المحرك ثم لما تأمل في صفة الرحيم اي معطيها في الآخرة للمؤمنين خاصة قوي
ذلك المحرك قوة قوية فاضطر بالاتيان بالتسمية وقال بسم الله ١٢ [illegible] قوله بسم الله الخ
الباء على التحقيق متعلق بالتبرك او يتيمن اسم الفاعل المقدر الدال على الدوام والاستمرار منصوب المحل على
الحالية من الضمير المستتر في ابتدئ [illegible] فالتقدير ابتدئ الكتاب متبركا بسم الله الرحمن الرحيم
واما في الابتداء والانتهاء ١٢ [illegible] قوله قوله اي قول القائل لان القول لكونه عرضا من مقولة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

حجة الغيب في حمد الله تعالى

قوله الحمد لله فتح كتابه بحمد الله بعد التسمية اتباعا بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام
عليه وعلى آله الصلوة والسلام فان قلت حديث الابتداء مروي في كل من التسمية
والتحميد فكيف التوفيق قلت الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي وفي
حديث التحميد على الاضافي او على العرفي او في كليهما على العرفي والحمد هو الثناء
باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان او غيرها والله علم على الاصح للذات
الواجب الوجود المستجمع بجميع صفات الكمال ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام
في قوة ان يقال الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع بجميع صفات الكمال

التركيب للصفحة المهتدى بهند شه

چون اقتضای تزئین شیطان ... از ما عدد ...

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة ١٣

التركيب للصفحة المهندسة بهندسة ١٣

بعد الوصول الى الحق صغرى ... بعد الوصول الى الحق ... ان المقصود ... الاتصال الى المطلوب ...

معنى الهداية الاتصال الى الحق صغرى ... على تقدير معنى الآية على تقدير ... بطريق متأخرين و اما شكل ... تقدير معنى الهداية الاتصال الى ... ليس معنى الآية على ...

الاتصال الى المطلوب صادق ... عكس نقيض آن ليس بعض ما ليس ...

الَّذِي هَدَانَا

من حيث هو كذلك فكان كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى لطفه قوله الذي
هدانا الهداية قيل هي الدلالة الموصلة اي الايصال الى المطلوب وقيل هي ارادة
الطريق الموصل الى المطلوب والفرق بين هذين المعنيين ان الاول يستلزم
الوصول الى المطلوب بخلاف الثاني فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا يلزم
ان تكون موصلة الى ما يوصل فكيف توصل الى المطلوب والاول منقوض بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا يتصور الضلالة بعد الوصول الى الحق
والثاني منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت فان النبي عليه السلام
كان شانه ارائة الطريق والذي يفهم من كلام المصنف في حاشية الكشاف هو ان
الهداية لفظ مشترك بين هذين المعنيين وح يظهر اندفاع كلا النقضين ويرتفع
الخلاف من البين وحصول كلام المصنف في تلك الحاشية ان الهداية تتعدى الى المفعول
الثاني تارة بنفسه نحو اهدنا الصراط المستقيم وتارة بالى نحو والله يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم وتارة باللام نحو ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فمعناها

الديباجة في حمد الله تعالى

سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة والسلام

على الاستعمال الاول هو الايصال وعلى الباقيين اراءة الطريق قوله سواء الطريق

اى وسطه الذى يفضى لسالكه الى المطلوب البتة وهذا كناية عن الطريق المستوى

اذ هما متلازمان وهذا مراد من فسره بالطريق المستوى والصراط المستقيم ثم المراد به

اما نفس الامر عموما او خصوص ملة الاسلام والاول اولى لحصول البراعة الظاهرة

بالقياس الى قسمى الكتاب قوله وجعل لنا الظرف اما متعلق بجعل واللام

للانتفاع كما قيل فى قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا او برفيق ويكون تقديم

المعمول المضاف اليه على المضاف لكونه ظرفا والظرف مما يتوسع فيه

ما لا يتوسع فى غيره والاول اقرب لفظا والثانى معنى قوله التوفيق هو

توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير قوله والصلوة هى بمعنى الدعاء اى طلب

الرحمة واذا اسند الى الله تعالى تجرد عن معنى الطلب فيراد به الرحمة مجازا

ترجمة الديباچة فى حمد الله ونعت رسوله

التركيب
للصفحة المهندسة
بعمل سنة ١٣١٢

التركيب
الصفحة المهندسة
٣٠٠١٣

نیست و مطلقه قضیه ایست که در آن تصریح بجهت نبود و جهت کیفیت نفس الامری نسبت محمول بموضوع را گویند و آن یا ضرورت ست یا دوام یا امکان یا امتناع و این کیفیات ... قضیه نام دارد ... نسبت محمول این قضیه یعنی والصلاة ... نسبت محمول قضیه ... بموضوعش در نفس الامر کیفیت بکیفیت دوام ست

الترکیب
للصفحة الهندسة
[illegible]
هندسة

التركيب
للصفحة المهندسة
بهند سنة ١٣٠٢

الديباجة في نعت الرسول صلى الله عليه وسلم

على من ارسله هدى وبالاهتداء حقيق

قوله على من ارسله لم يصرح باسمه عليه السلام تعظيما واجلالا له وتنبيها على
انه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهن منه الا اليه واختار من
بين الصفات هذه لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية مع ما فيه من
التصريح بكونه عليه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبي الذي
ارسل اليه دين وكتاب **قوله** هدى اما مفعول له لقوله ارسله وح يراد بالهدى
هداية الله حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به او حال عن الفاعل او عن المفعول
وح فالمصدر بمعنى اسم الفاعل او يقع اطلاقه على ذي الحال مبالغة نحو زيد عدل

قوله وبالاهتداء مصدر بني للمفعول اي بان يهتدى به والجملة صفة لقوله
هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف كما فيه وقس على هذا

البهجة في النعت ومنقبة الآل والاصحاب

ونورا به الاقتداء يليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا في معارج الحق بالتحقيق

قوله نورا مع الجملة التالية قوله متعلق بالاقتداء لا بيليق فان اقتدارنا به عليه السلام انما يليق بنا لا به فانه كمال لنا لا له وتقديم الظرف لقصد الحصر والاشارة الى ان ملته ناسخة لملل سائر الانبياء عليهم السلام واما الاقتداء بالائمة فيقال انه اقتداء به حقيقة او يقال الحصر اضافي بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام قوله وعلى آله اصله اهل بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف وآل النبي عترته المعصومون قوله واصحابه هم المومنون الذين ادركوا صحبة النبي عليه السلام مع الايمان قوله مناهج جمع منهج وهو الطريق الواضح قوله الصدق الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضا مطابقا له فان المفاعلة من الطرفين فمن حيث انه مطابق للواقع بالكسر يسمى صدقا ومن حيث انه مطابق له بالفتح يسمى حقا وقد يطلق الصدق والحق على نفس المطابقة ايضا قوله بالتصديق متعلق بقوله سعدوا اي بسبب التصديق والايمان بما جاء به النبي عليه السلام قوله صعدوا في معارج الحق يعني بلغوا اقصى مراتب الحق فان الصعود على جميع مراتبه يستلزم ذلك قوله بالتحقيق ظرف لغو متعلق بصعدوا الكلام او مستقر خبر لمبتدأ محذوف اي هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي متحقق

التركيب
للصفحة المهندسة
سنة ١٣٠٢

التركيب
للصفحة المندرجة

الديباجة في وصف هذا الكتاب

وبعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام

قوله وبعد هو من الظروف الزمانية ولها حالات ثلث لانها اما ان يذكر معها المضاف اليه اولا وعلى الثاني فاما ان يكون نسيا منسيا او منويا فعلى الاولين معربة وعلى الثالث مبنية على الضم **قوله** فهذا الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام وهذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة او تلك الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود للالفاظ المرتبة ولا للمعاني في الخارج فان كانت الاشارة الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي وان كانت الى المعاني فالمراد به الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي **قوله** غاية تهذيب الكلام حمله على هذا اما بناء على المبالغة نحو زيد عدل او بناء على ان التقدير هذا الكلام مهذب غاية التهذيب فحذف الخبر واقيم المفعول المطلق مقامه واعرب باعرابه على طريق مجاز الحذف **قوله** في تحرير المنطق والكلام لم يقل في بيانهما لما في لفظ التحرير من الاشارة الى ان هذا البيان خال عن الحشو والزوائد والمنطق آلة

الدیباجة في وصف هذا الكتاب

وتقریب المرام من تقریر عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدی الافهام وتذکرة لمن اراد ان یتذکر من ذوی الافهام

قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر والکلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد علی نهج قانون الاسلام قوله وتقریب المرام بالجر عطف علی التهذیب ای هذا غایة تقریب المقصد الی الطبائع والافهام والحمل علی طریق المبالغة او علی تقدیر هذا مقرب غایة التقریب قوله من تقریر عقائد الاسلام بیان للمرام والاضافة فی عقائد الاسلام بیانیة ان کان الاسلام عبارة عن نفس الاعتقاد وان کان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصدیق بالجنان والعمل بالارکان او کان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان فالاضافة لامیة قوله جعلته تبصرة ای مبصرا ویحتمل التجوز فی الاسناد وکذا قوله تذکرة قوله لدی الافهام بالکسر ای تفهیم الغیر ایاه او تفهیمه للغیر الاول للمتعلم والثانی للمعلم قوله من ذوی الافهام بفتح الهمزة جمع فهم والظرف الثانی اما فی موضع الحال عن فاعل یتذکر او متعلق بیتذکر بتضمین معنی الاخذ والتعلم ای یتذکر آخذا او متعلما من ذوی الافهام فهذا

الترکیب
الصفحة المهندسة
بهندسة

دوم از جزو اول و جزو اول و ثالث ...
و جزو اول ورابع ... از جزو اول
دو خامس ... از جزو ثانی و ثالث

التركيب
للصفحة المهندسة
٢٥×٣٨
هندسة

سيّما الولد الاعز نحفو الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام

لا زال له من التوفيق قوام ومن التاييد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

القسم الاول في المنطق

ايضا بحتمل الوجهين قوله سيما السي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان وصل سيما لا سيما حذف لا في اللفظ لكنه مراد وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما بعده ثلثة اوجه قوله الحفي الشفيق قوله الحري اللائق قوله قوام اي ما يقوم به امره قوله التاييد اي التقوية من الايد بمعنى القوة قوله عصام اي ما يحفظ به امره من الزلل قوله وعلى الله قدم الظرف ههنا لقصد الحصر في قوله وبه لرعاية السجع ايضا قوله التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق قوله الاعتصام وهو التثبت والتمسك قوله القسم الاول لما علم ضمنا في قوله في تحرير المنطق والكلام ان الكتاب على قسمين لم يحتج الى التصريح بهذا فصح تعريف القسم الاول بلام العهد لكونه معهودا ضمنا وهذا بخلاف المقدمة فانها لم يعلم وجودها سابقا فلم تكن معهودة فلذا نكرها وقال مقدمة قوله في المنطق فان قيل ليس القسم الاول الا المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية قلت يجوز ان يراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات وبالمنطق المعاني فيكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني ويحمل وجها اخر وتفصيل ان القسم الاول عبارة عن

الديباجة

القسم الاول في المنطق

مقدمة السلم

احد المعانی السبعة اما الالفاظ او المعانی او النقوش او المرکب من الاثنین او الثلثة والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملکة او العلم بجمیع المسائل او القدر المعتد الذی یحصل العصمة او نفس المسائل جمیعا او نفس القدر المعتد به فیحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلثون احتمالا القدر فی بعضها البیان وفی بعضها التحصیل وفی بعضها الحصول حیثما وجده العقل السلیم مناسبا قوله مقدمة ای هذه مقدمة یبین فیها امور ثلثة رسم المنطق وبیان الحاجة الیه وموضوعه وهی ماخوذة من مقدمة الجیش والمراد منها ههنا ان کان الکتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات طائفة من الکلام قدمت امام المقصود لارتباط المقصود بها ونفعها فیه وان کان عبارة عن المعانی فالمراد عن المقدمة طائفة من المعانی یوجب الاطلاع علیها بصیرة فی الشروع وتجویز الاحتمالات الاخر فی الکتاب یستدعی جوازها فی المقدمة التی هی جزؤه لکن القوم لم یزیدوا علی الالفاظ والمعانی فی هذا الباب قوله العلم هو الصورة

مقدمة فی تمهید بیان الحاجة الی المنطق

التركيب
للصفحة الهندسية
٣١٠٢٨
وهمنة سنة

التركيب
للصفحة الهندسة
١٣٤٣
وهندسة

[illegible] فى هذه العبارة [illegible]

[illegible] اقسام المورد والاكتساب [illegible]

[illegible] بالمورد المذكور فى عبارت [illegible]

[illegible] فى هذه العبارة [illegible] المورد والاكتساب [illegible]

[illegible]

من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار التعلق وذهب المتاخرون منهم الى الثاني وقالوا بتربيع اجزاء القضية المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التقييدية ثبوتية

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور

الحاصلة من الشئ عند العقل والمص لم يتعرض لتعريفه اما لكفاية التصور بوجه ما في مقام التقسيم واما لان تعريف العلم مشهور مستفيض واما لان العلم بديهي التصور على ما قيل **قوله** ان كان اذعانا للنسبة اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بانه ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما زعمه الامام الرازي واختار مذهب القدماء حيث جعل متعلق الاذعان والحكم الذي هو جزء اخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية او لا وقوعها اذ المصنف يشير الى تثليث اجزاء القضية في مباحث القضايا **قوله** والا فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون النسبة كتصور زيد وعمرو او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية مدركة بادراك غير اذعاني

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

ويقتسمان بالضرورة الضرورية والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

كما في صورة التخييل والشك والوهم **قوله** ويقتسمان الاقتسام بمعنى اخذ القسمة على ما في الاساس اي يقتسم التصور والتصديق كلا من وصفي الضرورة اي الحصول بلا نظر والاكتساب اي الحصول بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير كسبيا وكذا الحال في التصديق فالمذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي ضمنا وكناية وهي ابلغ واحسن من التصريح **قوله** بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية لا تحتاج الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة ومنها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **قوله** وهو ملاحظة المعقول اي النظر توجه النفس نحو الامر المعلوم لتحصيل امر غير معلوم وفي العدول

التركيب
للصفحة الهندسة
عمل سنة ١٣٥٢

همچنین بیان این معنی که بود که این لفظ موضوع باشد برای فلان معنی است در جواب ...

... صفحه ٣٣ قوله ... صفحه ٣٤ قوله ... متعلق ...

التركيب
للصفحة الهندسية

مقدمة في بيان الحاجة الى المنطق

وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج

عن لفظ المعلوم الى المعقول فوائد منها التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف ومنها التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات اي الامور الكلية الحاصلة في العقل دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع قوله وقد يقع فيه الخطأ بدليل ان الفكر قد ينتهي الى نتيجة كحدوث العالم ثم فكر آخر الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطأ حينئذ لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطأ في الفكر وهي المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق في العصمة عن الخطأ في الفكر بثلث مقدمات الاولى ان العلم اما تصور واما تصديق والثانية ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر والثالثة ان النظر قد يقع فيه الخطأ فهذه المقدمات الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطأ في الفكر الى قانون وذلك هو المنطق وعلم من هذا تعريف المنطق ايضا بانه قانون تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فههنا علم امران من الامور الثلثة التي وضعت المقدمة لبيانها بقي الكلام في الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا فاشار اليه بقوله وموضوعه المعلوم آه

الى قانون يعصم عنه وهو المنطق وموضوعه المعلوم
التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري

قوله قانون القانون لفظ يوناني او سرياني موضوع في الاصل لمسطر الكتاب
وفي الاصطلاح قضية كلية يعرف منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة
كل فاعل مرفوع فانه حكم كلي يعرف منه احوال جزئيات الفاعل قوله وموضوعه
موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض الذاتي ما يعرض الشئ
اما اولا وبالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان واما بواسطة
امر مساو لذلك الشئ كالضحك الذي يعرض حقيقة للتعجب ثم ينسب عروضه
الى الانسان بالعرض والمجاز فافهم قوله المعلوم التصوري اعلم ان موضوع
المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوري لكن لا مطلقا بل من حيث
انه يوصل الى مجهول تصوري كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان واما المعلوم
التصوري الذي لا يوصل الى مجهول تصوري فلا يسمى معرفا والمنطقي لا يبحث عنه كالامور
الجزئية المعلومة نحو زيد وعمرو واما الحجة فهي عبارة عن المعلوم التصديقي لكن لا مطلقا ايضا

مقدمة في بيان الحاجة الى المنطق وتعريفه وموضوعه

فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام

بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث واما ما لا يوصل كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة والمنطقي لا ينظر فيه بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث انهما كيف ينبغي ان يرتبا حتى يوصلا الى المجهول **قوله** معرفا لانه يعرف ويبين المجهول التصوري **قوله** حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة في اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب **قوله** دلالة اللفظ قد علمت ان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف والحجة وهما من قبيل المعاني لا الالفاظ الا انه كما يتعارف ذكر الحد والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق ليفيد بصيرة في الشروع كذلك يتعارف ايراد مباحث الالفاظ بعد المقدمة ليتبين على الافادة والاستفادة وذلك بان يبين معاني الالفاظ المصطلحة المستعملة في محاورات ابناء العلم من المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتواطي والمشكك فبحث عن الالفاظ من حيث الافادة والاستفادة وهما انما يكونان بالدلالة فلذا بدأ بذكر الدلالة

التصورات
الدلالة واقسامها وتعريف
اقسامها

فالدلالة عليه دلالة تضمنية لا التزامية قلت انه موضوع للعدم المضاف الى البصر بحيث يكون البصر

ولا بد فيه من اللزوم عقلا او عرفا

وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع حدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية كدلالة اح اح على وجع الصدر ودلالة سرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فالدلالة عقلية كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ وكدلالة الدخان على النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام الموضوع له او على جزئه او على امر خارج عنه **قوله** ولا بد فيه اي في دلالة الالتزام **قوله** من اللزوم اي كون الامر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى

التصورات ... اقسامها

التركيب
للصفحة الهندسة
۳۸۰۳۰
ص سنة

التركيب الصحيح المناسب

صفحة ٣٦١

التصورات

المركب تعريفه وشرط تحققه

وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فمركب

او شعرا كالمجور بالنسبة الى الحاتم قوله وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا اذ لا شك ان الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى سواء كانت الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ ويراد به المسمى ويفهم منه الجزء واللازم بالتبع او مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ في الجزء او اللازم فالدلالة على الموضوع له وان لم تتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة تقديرا بمعنى ان لهذا اللفظ معنى لو قصد من اللفظ لكان الدلالة عليه مطابقة والى هذا اشار بقوله ولو تقديرا قوله ولا عكس اذ يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فيتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام ولو كان له معنى مركب لا لازم له فيتحقق التضمن بدون الالتزام ولو كان له معنى بسيط له لازم تحقق الالتزام بدون التضمن فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين قوله والموضوع اي اللفظ الموضوع ان اريد دلالة جزء منه على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد فالمركب انما يتحقق من امور اربعة الاول ان يكون للفظ جزء والثاني ان يكون لمعناه جزء والثالث ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه والرابع ان تكون هذه الدلالة مرادة فبانتفاء كل من القيود الاربعة

المقصود
المفرد وتعريفه
واقسامه

...هذه الكلمة بما ليخرج ما يدل على الزمان لا بهيأته اي بصيغته بل بجوهره ومادته كالامس والغد حبيب النبي ١٢

اما تام خبر او انشاء واما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد وهو ان استقل فمع الدلالة بهيأته على احد الازمنة الثلثة

تحقق المفرد فللمركب قسم واحد وللمفرد اقسام اربعة **الاول** ما لا جزء للفظه نحو همزة الاستفهام **والثاني** ما لا جزء لمعناه نحو لفظ الله **والثالث** ما لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبد الله علما **والرابع** ما يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني **قوله** اما تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم **قوله** خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يتصف بهما بان يقال له صادق او كاذب **قوله** او انشاء ان لم يحتملهما **قوله** واما ناقص ان لم يصح السكوت عليه **قوله** تقييدي ان كان الجزء الثاني قيد الاول نحو غلام زيد ورجل فاضل او قائم في الدار **قوله** او غيره ان لم يكن الثاني قيد الاول نحو في الدار وخمسة عشر **قوله** والا فمفرد اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه **قوله** وهو ان استقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم ضميمة **قوله** بهيأته بان يكون بحيث كلما تحققت هيأته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلثة كهيأة نصر

التركيب

للصفحة الهندسة

٢٢٣

التركيب

للصفحة المندسة

[illegible]

كلمة وبدونها اسم والا فاداة وايضا ان اتحد
معناه فمع تشخصه وضعا علم وبدونه متواط

وهى الكلمة من ثلثة حروف مفتوحة متوالية كما تحققت فهم الزمان الماضى لكن بشرط ان يكون تحققها فى ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض نحو جسق وجحر **قوله** كلمة فى اصطلاح المنطقيين وفى عرف النحاة فعل **قوله** والا اى وان لم يستقل فى الدلالة فاداة فى عرف المنطقيين وحرف عند النحاة **قوله** وايضا مفعول مطلق لفعل محذوف اى آض ايضا اى رجع رجوعا وفيه اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا للاسم **وفيه بحث** فانه يقتضى ان يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدى المعنى داخلين فى العلم والمتواطى والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامى بل قد تحقق فى موضعه ان معناهما لا يتصف بالكلية والجزئية فتامل فيه **قوله** ان اتحد اى وحد معناه **قوله** فمع تشخصه اى جزئيته **قوله** وضعا اى بحسب الوضع دون الاستعمال فان ما يكون مدلوله كليا فى الاصل ومشخصا فى الاستعمال كاسماء الاشارة على راى المتقدمين لا يسمى علما

التصورات
من اقسام المفرد علم
ومتواط

دون المجاز ہے و بتقیید الابتداء المنقول فانہ وان کان بین المنقول عنہ والمنقول الیہ موضوعا لہ اللفظ لکن م

ان تساوت افرادہ ومشکک ان تفاوتت باولیۃ او اولویۃ وان کثر فان وضع
لکل فمشترک والا فان اشتہر فی الثانی فمنقول ینسب الی الناقل

وہہنا کلام وہو ان المراد بالمعنی فی ہذا التقسیم اما الموضوع لہ تحقیقا او ما استعمل فیہ
اللفظ سواء وضع اللفظ لہ تحقیقا او تاویلا فعلی الاول لا یصح عد الحقیقۃ والمجاز من
اقسام متکثر المعنی وعلی الثانی یدخل نحو اسماء الاشارۃ علی مذہب المصنف فی متکثر
المعنی ویخرج عن متحد المعنی فلا حاجۃ فی اخراجہا الی التقیید بقولہ وضعا قولہ
ان تساوت ای یکون صدق ہذا المعنی الکلی علی تلک الافراد علی السویۃ قولہ ان
تفاوتت ای یکون صدق ہذا المفہوم علی بعض افرادہ مقدما علی صدقہ علی بعض آخر بالعلیۃ
او یکون صدقہ علی بعض اولی وانسب من صدقہ علی بعض آخر وغرضہ بقولہ ان تفاوتت
باولیۃ او اولویۃ مثلا فان التشکیک لا ینحصر فیہا بل قد یکون بالزیادۃ والنقصان او
بالشدۃ والضعف قولہ وان کثر ای اللفظ ان کثر معناہ المستعمل ہو فیہ فلا یخلو اما
ان یکون موضوعا لکل واحد من تلک المعانی ابتداء بوضع علی حدۃ او لا یکون
کذلک الاول یسمی مشترکا کالعین للباصرۃ والذہب والذات والرکبۃ وعلی الثانی

التصورات
من المفرد مشکک و
مشترک و منقول

وجہ الدفع ان الکلام فی اللفظ الموضوع فما لا یکون موضوعا لواحد من المعانی فہو خارج عن المقسم لذا لیس ہو تعرض متعلق بہ

التركيب
للصفحة المهندسة
هذه السنة ١٣٠٦

التركيب
الصفحة الهندسية
عشرة

[illegible]

والا فحقيقة ومجاز فصل المفهوم ان امتنع

فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي

فلا محالة ان يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في معنى آخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه الثاني اذا اطلق مجردا عن القرائن فهذا يسمى منقولا وان لم يشتهر في الثاني ولم يهجر الاول بل تستعمل تارة في الاول واخرى في الثاني فان استعمل في الاول اي المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة وان استعمل في الثاني الذي هو غير الموضوع له يسمى مجازا ثم اعلم ان المنقول لابد له من ناقل عن المعنى الاول المنقول عنه الى المعنى الثاني المنقول اليه فهذا الناقل اما اهل الشرع او اهل العرف العام او اهل الاصطلاح الخاص كالنحوي مثلا فعلى الاول يسمى منقولا شرعيا وعلى الثاني عرفيا وعلى الثالث اصطلاحيا والى هذا اشار بقوله ينسب الى الناقل قوله المفهوم اي ما حصل في العقل واعلم ان ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا قوله فرض صدقه الفرض ههنا بمعنى

امتنعت افراده كلها وامكنت ولم يوجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير
او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه فصل الكليان ان تفارقا
كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان

تجويز العقل لا التقدير فانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين قوله امتنعت
افراده كشريك الباري قوله او امكنت اي لم يمتنع افراده فيشمل الواجب والممكن
الخاص كليهما قوله ولم يوجد كالعنقاء قوله مع امكان الغير كالشمس قوله او امتناعه كمفهوم
الواجب الوجود قوله مع التناهي كالكواكب السبع السيارة قوله او عدمه كمعلومات
الباري تعالى وكالنفس الناطقة على مذهب الحكماء قوله الكليان آه اي كل
كليين لا بد من ان يتحقق بينهما احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي
والعموم المطلق والعموم من وجه وذلك لانهما اما ان لا يصدق شيء منهما على
شيء من افراد الآخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر
وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول
فهما اعم واخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين

التصورات
النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

التركيب
للصفحة الهندسية
٥٢ ٥٣ ٥٤
مفتشة

التركيب
للصفة الهندسة
بهندسة

[illegible]

ونقيضاهما كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا

او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فهما اعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان

قوله ونقيضاهما كذلك يعني ان نقيضي المتساويين ايضا متساويان اي كل ما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه نقيض الآخر اذ لو صدق احدهما بدون الآخر لصدق مع عين الآخر ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيصدق عين الآخر بدون عين الاول لامتناع اجتماع النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين مثلا لو صدق اللاانسان على شئ ولم يصدق عليه اللاناطق لصدق عليه الناطق فيصدق الناطق بدون

فان قيل ... النقيضين ... العام ... متساويا ... لم يصدق الا ... على كل ما يصدق عليه ...

ونقيضاهما بالعكس وللاخص وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي

بدون الانسان هذا خلف **قوله ونقيضاهما بالعكس** اي نقيض الاعم والاخص مطلقا اعم واخص مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم يعني كل ماصدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كل ماصدق عليه نقيض الاخص صدق عليه نقيض الاعم **اما الاول** فلانه لو صدق نقيض الاعم على شئ بدون نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص فيصدق عين الاخص بدون عين الاعم هف مثلا لو صدق اللاحيوان على شئ بدون اللاانسان لصدق عليه الانسان لانه لو لم يصدق عليه اللاانسان لزم ارتفاع النقيضين ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان **واما الثاني** فلانه بعد ما ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لكان النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويين لما مر وقد كان العينان اعم واخص مطلقا هف **قوله وللاخص وجه** اي ان لم يتصادقا كليا من جانبين والا من جانب واحد فمن وجه **قوله تباين جزئي** التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة فان صدقا

التصورات
النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

التركيب للصفحة الهندسة هندسيّة

التركيب
الصفة الهندسة
بهندسة

بتصديقه باسلوبه صفحه ٥ قوله طالب المعنى قرأه مركب تام انشا از مطلوبات تصوريه لا تصديقيه

كالمتباينين

معا ايضا كان بينهما عموم من وجه وان لم يتصادقا معا اصلا كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي
تحقق في ضمن العموم من وجه وفي ضمن التباين الكلي ايضا ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه
قد يكون بين نقيضيهما ايضا العموم من وجه كالحيوان والابيض فان بين نقيضيهما وهما اللاحيوان
واللاابيض ايضا عموما من وجه وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان فان
بينهما عموما من وجه وبين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان
بين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباينا جزئيا لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلي فقط قوله
كالمتباينين اي كما ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه مباينة جزئية كذلك بين نقيضي
المتباينين تباين جزئي فانه لما صدق كل من العينين مع نقيض الآخر صدق كل من النقيضين
مع عين الآخر فصدق كل من النقيضين بدون الآخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد
تحقق في ضمن التباين الكلي كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهما اللاموجود واللامعدوم ايضا
تباينا كليا وقد تحقق في ضمن العموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاحجر عموما
من وجه فلهذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية حتى يصح في الكل وا علم ايضا ان المصنف اخر ذكر نقيضي المتباينين

التصورات
النسب الاربع بين الكليين
نقيضيهما

الجزئي للاخص تعريف للجزئي الاضافي اذ قد علم في بيان النسب الاربع معنى الاخص

التصورات الجزئي الاضافي وتعريفه

وقد يقال الجزئي للاخص من الشيء وهو اعم

بوجهين الاول قصد الاختصار بقياسه على نقيض الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور التباين الجزئي من حيث انه مجرد عن خصوص فرديه موقوف على تصور فرديه اللذين هما العموم من وجه والتباين الكلي فقبل ذكر فرديه كليهما لا يتاتي ذكره **قوله** وقد يقال الجزئي اه يعني ان لفظ الجزئي كما يطلق على المفهوم الذي يمتنع ان يجوز العقل صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شيء فعلى الاول يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالاضافي والجزئي بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام كالشيء والامر لا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان **ولك** ان تحمل قوله وهو اعم على جواب سوال مقدر كان قائلا يقول الاخص على ما علم سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر صدقا كليا ولا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك والجزئي الاضافي لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون جزئيا حقيقيا فتفسير الجزئي الاضافي بالاخص بهذا المعنى تفسير بالاخص **فاجاب بقوله** وهو اعم اي الاخص المذكور ههنا اعم من المعلوم سابقا ومنه يعلم ان الجزئي بهذا المعنى اعم من الجزئي الحقيقي فيعلم بيان النسبة التزاما وهذا من فوائد بعض مشايخنا طاب الله ثراه

مع على قاعدة تكرم مع ان الواجب ليس له ماهية كلية يكون نوعا ما تحتى يجاب به وتقرير عدم الورود ... فان قيل ان الحد

التصورات
الاولى من الكليات الخمسة
الجنس

والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم النامي

قوله والكليات خمس اي الكليات التي لها افراد بحسب نفس الامر الذهني او في الخارج منحصرة في خمسة انواع واما الكليات الفرضية التي لا تصدق لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها غرض يعتد به ثم الكلي اذا نسب الى افراده المحققة في نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو النوع او جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض آخر فهو الجنس والا فهو الفصل ويقال لهذه الثلثة ذاتيات او خارجا عنها ويقال له العرضي فاما ان يختص بافراد حقيقة واحدة او لا يختص فالاول هو الخاصة والثاني هو العرض العام فهذا دليل انحصار الكليات في الخمس قوله المقول اي المحمول قوله في جواب ما هو اعلم ان ما هو سؤال عن تمام الحقيقة فان اقتصر في السؤال على ذكر امر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع في الجواب ان كان المذكور شخصيا او الحد التام ان كان المذكور حقيقة كلية وان جمع في السؤال بين امور كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بين تلك الامور ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المتفقة المتحدة

الثاني النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويختص
باسم الاضافي كما الاول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان

في تلك الامور فيقع النوع فيه في الجواب وان كانت مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة وقد عرفت ان تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس في الجواب فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الماهيات المختلفة المشاركة اياها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا السؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركه في ذلك الجنس فبعيد كالجسم النامي حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والشجر والفرس مثلا قوله الماهية المقول على الماهية المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا ذاتيا لما تحته لا جزئيا ولا عرضا والشخص كزيد والصنف كالرومي مثلا خارجان فالنوع الاضافي انما يكون نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس كالانسان تحت الحيوان واما جنسا مندرجا تحت جنس آخر كالحيوان تحت الجسم النامي ففي الاول تصادق النوع الحقيقي والاضافي وفي الثاني يوجد الاضافي بدون الحقيقي وتحقق الحقيقي بدون الاضافي فيما اذا كان النوع بسيطا لا جزء له كالعقل وقد مثل بالنقطة وفيه مناقشة



التركيب
الصفحة الهندسية
بهند سنة

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة

التركيب
للصفحة المهندسة
بهمثل نشاة

جهت ضرورت ذاتیه و عکس مطلقه و بتقدیر ذکر
اقتضا نقیض ... نقیض و عکس نقیض
صفحه ٦٥ قوله ... موضوع ...
کلیه مطلقه بتقدیر ذکر ضرورت دوام
نقیض آن ... مطلقه عامه ... و عکس نقیض سالبه
ضرورت و دوام ذاتی ...

التركيب
للصفحة الهندسة
[illegible] سنة ١٢٦٦

صفحه ۶۵ قوله الى الاوات [illegible] الهالى [illegible]

[illegible]

التصورات
الثاني من الكليات الخمسة النوع

وتغايرهما في الحيوان والنقطة ثم الاجناس قد ترتب متصاعدة الى العالي كالجوهر ويسمى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات

وبالجملة فالنسبة بينهما هي العموم من وجه قوله والنقطة فان النقطة طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غير منقسم في العمق والخط غير منقسم في العرض ايضا والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق فهي عرض لا تقبل القسمة اصلا فاذا لم تقبل القسمة اصلا لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس وفيه نظر فان هذا انما يدل على انه لا جزء لها في الخارج وذا ليس بمستلزم لانتفاء الاجزاء العقلية فجاز ان يكون للنقطة جزء عقلي هو جنس لها وان لم يكن لها جزء في الخارج قوله قد ترتب متصاعدة بان يكون الترتيب من الخاص الى العام وذلك لان جنس الجنس يكون اعم من الجنس وهكذا الى جنس لا جنس فوقه وهو العالي وجنس الاجناس كالجوهر قوله متنازلة بان يكون التنزل من عام الى خاص وذلك لان نوع النوع يكون اخص من النوع وهكذا الى ان ينتهي الى نوع النوع الحقيقي وهو السافل ونوع الانواع كالانسان قوله وما بينهما متوسطات اي ما بين العالي والسافل في سلسلتي الانواع والاجناس يسمى متوسطا فما بين الجنس العالي والجنس السافل اجناس متوسطة وما بين النوع العالي والنوع السافل انواع متوسطة

الثالث الفصل وهو المقول على الشئ في جواب اى شئ هو في ذاته

والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ان ما بين الجنس العالى والنوع السافل متوسطات اما جنس متوسط فقط كالنوع العالى او نوع متوسط فقط كالجنس السافل او جنس متوسط ونوع متوسط معا كالجسم النامى ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما يترتب والمفرد ليس داخلا في سلسلة الترتيب واما لعدم تيقن وجودهما قوله اى شئ اعلم ان كلمة اى موضوعة ليطلب بها ما يميز الشئ عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا ابصرت شيئا من بعيد وتيقنت انه حيوان لكن ترددت في انه هل هو انسان او فرس او غيرهما تقول اى حيوان هذا فيجاب بما يخصصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوانية اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان اى شئ هو في ذاته كان المطلوب شيئا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق كما يصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة وقوع الحد في جواب اى شئ هو في ذاته وايضا يلزم ان لا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد التام هذا ما استشكله الامام الرازى في هذا المقام واجاب صاحب المحاكمات بان معنى اى وان كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انه يطلب به مميز لا يكون معترضا في جواب ما هو بل يكون مع الجنس الخ والمحقق الطوسي هنا مسلك آخر ادق واتقن



التركيب
للصفحة الهندسة
يهمل نسخة

التركيب
للصفحة الهندسية
بهيئة

صفحة ... قوله واما الكامل ... والفصل القريب

كل معرف ... تصديق ... ثبوت معرف ... الحدّ التام ... الجنس القريب والفصل القريب ... الرسم التام ... الرسم الناقص

صغرى ... كبرى ... نتيجة ... قياس اول ... قياس دوم ... فصل ... جنس ... الانسان ... الحيوان ... الناطق

التصورات

الفصل وانقسامه بالنظر الى ذاته وغيره

فان ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب او البعيد فبعيد واذا نسب

الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل

وهو انا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشئ جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا

الشئ بالجنس فنطلب ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان حيوان في اي حيوان هو في ذاته فتعين الجواب بالناطق

لا غير فكلمة شئ في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشئ عن مشاركاته في ذلك الجنس فح يندفع

الاشكال بحذافيره قوله فقريب كالناطق بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس القريب وهو الحيوان

قوله فبعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس البعيد وهو الجسم النامي قوله واذا نسب آه

الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية عنه من بين افراده فهو

بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء للماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى هذا

الجنس يحصل قسما وعدمه يحصل قسما آخر كما ترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان

الغير الناطق قوله المقوم للعالي اللام للاستغراق اي كل فصل مقوم للعالي فهو فصل مقوم للسافل

لان مقوم العالي جزء للعالي والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء فمقوم العالي جزء للسافل ثم انه يميز

السافل عن كل ما يميز العالي عنه فيكون جزءا مميزا له وهو المعني بالمقوم وليعلم ان المراد بالعالي ههنا

التصورات
الخاصة والعرض العام
وتعريفهما

ولا عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة
واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما

كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر او لم يكن وكذا المراد بالسافل كل جنس او نوع
يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر او لم يكن حتى ان الجنس المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة
الى ما فوقه قوله ولا عكس اى كليا بمعنى انه ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى فان الناطق مقوم
للسافل الذى هو الانسان وليس مقوما للعالى الذى هو الحيوان قوله والمقسم بالعكس اى كل مقسم
للسافل مقسم للعالى ولا عكس اى كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالى فكل فصل حصل
للسافل قسما فقد حصل للعالى قسما لان قسم القسم قسم واما الثانى فلان الحساس مثلا مقسم للعالى الذى هو
الجسم النامى وليس مقسما للسافل الذى هو الحيوان قوله وهو الخارج اى الكلى الخارج فان المقسم معتبر
فى جميع مفهومات الاقسام الخمسة فاعلم ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع افرادها كخاصة
الكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة لجميع افراده كالكاتب بالفعل للانسان قوله
حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاولى خاصة النوع والثانى خاصة الجنس فالماشى خاصة الحيوان
وعرض عام للانسان فافهم قوله وعلى غيرها كالماشى فانه يقال على حقيقة الانسان وعلى غيرها من
الحقائق الحيوانية قوله وكل منهما اى كل واحد من الخاصة والعرض العام وبالجملة الكلى الذى هو
عرض لافراده اما لازم او مفارق لانه لا يخلو اما ان يستحيل انفكاكه عن معروضه او لا فالاول اى

بان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية
او الوجود بين يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما
الجزم باللزوم وغير بين بخلافه والا فعرض مفارق

والثاني هو الثاني ثم اللازم منقسم بتقسيمين احدهما انه اي لازم الشيء اما لازم له بالنظر الى نفس الماهية مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج او في الذهن وذلك بان يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن او في الخارج كان هذا اللازم ثابتا له واما لازم له بالنظر الى وجوده اي الى خصوص وجوده الخارجي او الذهني فهذا القسم بالحقيقة قسمان فاقسام اللازم بهذا التقسيم ثلثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود الخارجي كاحراق النار ولازم الوجود الذهني ككون حقيقة الانسان كلية وهذا القسم يسمى معقولا ثانيا ايضا والثاني ان اللازم اما بين او غير بين والبين له معنيان احدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص فغير البين هو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني من معنى البين هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها وذلك يقال له البين بالمعنى الاعم فغير البين هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة تقسيمان الا ان التقسيمين متصاحبين

يدوم او يزول بسرعة او بطوء خاتمة مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبعياً والمجموع عقلياً وكذا الانواع الخمسة والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

على كل تقدير اما يسميان بالبين وغير البين قوله يدوم كحركة الفلك فانها دائمة للفلك وان لم تمتنع انفكاكها عنه بالنظر الى ذاته قوله بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل قوله او بطوء كالشباب قوله مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا فان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى قوله معروضه اي يصدق عليه هذا المفهوم كالانسان والحيوان يسمى كليا طبعيا لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ما سيجيء قوله والمجموع المركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليا عقليا اذ لا وجود له الا في العقل قوله وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقيا وطبعيا وعقليا كذلك الانواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلاثة مثلا مفهوم النوع اعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان والفرس نوعا طبعيا ومجموع العارض والمعروض كالانسان النوع نوعا عقليا وعلى هذا فقس البواقي بل الاعتبارات الثلاثة تجري في الجزئي ايضا فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيا منطقيا ومعروضه اعني زيد يسمى جزئيا طبعيا والمجموع اعني زيد الجزئي يسمى جزئيا عقليا قوله والحق ان وجود الطبعي يعني وجود اشخاصه

التصورات
الكلي اما منطقي او طبعي
او عقلي

التركيب
للصفحة الهندسة
بهند شاة

نتيجة فان العقل بعد تصور
الاربعة والزوجية و ...
الزوجية للاربعة ...
لا زمة لها ...

التركيب
للصفحة الهندسة
[illegible]

فصل معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة وجهالة والاخفى

لا ينبغي ان يشك في ان الكلي المنطقي غير موجود في الخارج فان الكلية انما تعرض للمفهومات في العقل ولذا كانت من المعقولات الثانية وكذا في ان العقلي غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع في ان الطبعي كالانسان من حيث هو انسان الذي تعرضه الكلية في العقل هل هو موجود في الخارج في ضمن افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد فالاول مذهب الحكماء والثاني مذهب بعض المتاخرين ومنهم المص فلذا قال الحق هو الثاني وذلك لانه لو وجد في الخارج في ضمن افراده لزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة ووجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة وفيه ان معنى وجود الطبعي هو ان افراده موجودة وفيه تامل وتحقيق الحق في حواشي التجريد فانظر فيها قوله معرف الشيء بعد الفراغ من بيان ما يتركب منه المعرف شرع في البحث عنه وقد علمت ان المقصود بالذات في هذا الفن هو البحث عنه وعن الحجة وعرفه بانه ما يحمل على الشيء اي المعرف ليفيد تصور هذا الشيء اما بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع عداه ولهذا لم يجز ان يكون اعم مطلقا لان الاعم لا يفيد شيئا منهما كالحيوان في تعريف الانسان ان الحيوان ليس بكنه الانسان لان حقيقة الانسان هو الحيوان مع الناطق وايضا لا يميز الانسان عن جميع ما عداه لان بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال في الاعم من وجه واما الاخص مطلقا فهو وان جاز ان يفيد تصوره تصور الاعم بالكنه



بالاجمال والتفصيل مع الاتحاد في الوجه منها ان التعريف بالمثال شائع مع ان المثال قد يكون اخص ١٢

والتعريف بالفصل القريب حدٌّ وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا بالعرض العام

او بوجه يميّزه عما عداه كما اذا تصورت الانسان بانه حيوان ناطق فقد تصورت الحيوان في ضمن الانسان بأحد الوجهين لكن لما كان الاخص اقل وجودا في العقل وخفي في نظره وشان المعرِّف ان يكون اعرف من المعرَّف لم يجز ان يكون باخص منه وقد علم من تعريف المعرِّف بما يحمل على الشيء انه لا يجوز ان يكون مباينا للمعرَّف فتعين ان يكون مساويا ثم ينبغي ان يكون اعرف من المعرَّف في نظر العقل لانه معلوم موصل الى تصور مجهول هو المعرَّف لا اخفى ولا مساويا في الخفاء والظهور قوله بالفصل القريب حد التعريف لا بد له ان يشتمل على اخص من المعرف وليساويه بناء على ما سبق من اشتراط المساواة فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلا قريبا وان كان عرضيا كان خاصة لا محالة فعلى الاول المعرف يسمى حدا وعلى الثاني رسما ثم كل منهما ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما وان لم يشتمل على الجنس القريب بان اشتمل على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده او خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا هذا تحصيل كلامهم وفيه ابحاث لا يسعها المقام قوله ولم يعتبروا بالعرض العام قالوا الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المعرف او امتيازه عن جميع ما عداه والعرض العام لا يفيد شيئا منهما فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف والظاهر ان غرضهم من ذلك انه لم يعتبروه انفرادا واما التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة مثلا او تعريف الخفاش بالطائر الولود فهو تعريف بخاصة مركبة معتبر عندهم كما صرح

التصورات اقسام المعرف ... بالعرض العام

ولم يعتبروا اي المنطقيون لم يعتبروا التعريف بالعرض العام لانهم قالوا الغرض من التعريف احد الامرين وكلاهما منتف ههنا فالتعريف عبث ١٢

التركيب
الصفحة المقدسة

التركيب
للصفحة الهندسية
بهيئة

وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظ وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ

فصل في التصديقات

القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعا

بعض المتأخرين **قوله** وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم هذا اشارة الى اجازة المتقدمين حيث جوزوا ان يجوز التعريف بالذاتي الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون حدا ناقصا او بالعرض الاعم كتعريفه بالماشي فيكون رسما ناقصا بل جوزوا التعريف بالعرض الاخص ايضا كتعريف الحيوان بالضاحك لكن المتأخرين منعوه لانه تعريف بالاخفى وهو غير جائز اصلا **قوله** كاللفظ اي كما اجيز في التعريف اللفظي بان يكون اعم كقولهم السعدانة نبت **قوله** تفسير مدلول اللفظ اي تعيين مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في المعرف الحقيقي فافهم **قوله** القضية قول القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركبا معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة **قوله** يحتمل الصدق والكذب الصدق هو مطابقة الواقع والكذب هو اللامطابقة له وبهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور **قوله** موضوعا لانه وضع وعين ليحكم عليه

التصديقات تعريف القضية وتقسيمها واقسامها

القضية تقسيم الروابط القضية أسماؤها

والحكم به محمول والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها هو والاقترانية

قوله محمول لانه اخر حمل محمولا لموضوع قوله والدال على النسبة رابطة اى اللفظ المذكور فى القضية الملفوظة التى تدل على النسبة الحكمية يسمى رابطة تسمية الدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هى النسبة الحكمية وفى قوله والدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة اداة لدلالتها على النسبة التى هى حرفى غير مستقل ثم اعلم ان الرابطة قد تذكر فى القضية وقد تحذف فالقضية على الاول تسمى ثلاثية وعلى الثانى ثنائية قوله وقد استعير لها هو ثم اعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية باحد الازمنة الثلاثة وغير زمانية بخلاف ذلك وذكر الفارابى ان الحكمة الفلسفية لما نقلت من اللغة اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية فى اللغة العربية هى الافعال الناقصة ولكن لم يجدوا فى تلك اللغة الرابطة غير زمانية تقوم مقام است فى الفارسية واستن فى اليونانية فاستعاروا للرابطة الغير الزمانية لفظة هو وهى ونحوهما مع كونها فى الاصل اسماء لا ادوات فهذا ما اشار المصنف اليه بقوله وقد استعير لها هو وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال الناقصة نحو كائن وموجود فى قولنا زيد كائن قائما او صار موجودا قوله والاقترانية اى ان لم يكن الحكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى


الترکیب
للصفة المهندسة
لهندسة

الترکیب
للصفحة الهندسة
بهندسة

التصديقات
اقسام الحملية باعتبار الموضوع

ويسمّى الجزء الاول مقدماً والثاني تالياً والموضوع ان كان شخصاً معيناً سميت القضية شخصية ومخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية والا فان بين كمية افراده كلاً او بعضاً فمحصورة كلية او جزئية وما به البيان سوراً والا فمهملة

او نفي ذلك الثبوت او بالمنافاة بين النسبتين او سلب تلك المنافاة فالاولى شرطية متصلة والثانية شرطية منفصلة واعلم ان حصر القضية في الحملية والشرطية على ما قرره المصنف عقلي دائر بين النفي والاثبات واما حصر الشرطية في المتصلة والمنفصلة فاستقرائي قوله مقدماً لتقدمه في الذكر قوله تالياً لتلوه الجزء الاول قوله والموضوع هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع ولذا لوحظ في تسمية الاقسام حال الموضوع فيسمى ما موضوعه شخص شخصية وعلى هذا القياس فتحصل التقسيم ان الموضوع اما جزئي حقيقي كقولنا هذا انسان او كلي وعلى الثاني فاما ان يكون الحكم على نفس حقيقته الكلي من حيث هي هي او على افراده وعلى الثاني فاما ان يبين كمية افراد المحكوم عليه بان يبين ان الحكم على كلها او على بعضها او لا يبين الكمية بل يهمل فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة ثم المحصورة ان بين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية وان بين ان الحكم على بعض افراده فجزئية وكل منهما اما موجبة او سالبة فلا بد لكل من تلك المحصورات الاربع من امر يبين كمية افراد الموضوع يسمى ذلك الامر سوراً

وبلازم الجزئية كلا بد في الموجبة من وجود الموضوع اما محققا فهي الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية

أخذ من سور البلد فكما ان سور البلد محيط به كذلك هذا الامر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع فسور الموجبة الكلية كل ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من اي لغة كانت وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس وما يساويها قوله وتلازم الجزئية

واعلم ان القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الاربع لا غير وذلك لان المهملة والجزئية متلازمتان فكلما صدق الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض افراده وبالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية والشخصية لا يبحث عنها بخصوصها فانه لا كمال في معرفة الجزئيات لتغيرها وعدم ثباتها بل يبحث عنها في ضمن المحصورات التي يحكم فيها على الاشخاص اجمالا والطبيعية لا يبحث عنها في العلوم اصلا فان الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها في ضمن الاشخاص غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة احوالها فانحصرت القضايا المعتبرة في المحصورات الاربع قوله ولا بد في الموجبة اي في صدقها من وجود الموضوع وذلك لان الحكم في الموجبة بثبوت شيء لشيء وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له يعني الموضوع فاذا صدق هذا الحكم فان كان الموضوع محققا موجودا في الخارج بان كان الحكم بثبوت المحمول هناك او في الذهن كذلك تحصل القضايا الحملية المعتبرة باعتبار وجود موضوعها ثلاثة اقسام

القضية اقسام الحملية باعتبار الموضوع

التصديق
اقسام الحملية باعتبار حرف السلب

وقد يجعل حرف السلب جزءاً من جزء فتسمى معدولة والا فمحصلة وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة والا فمطلقة

لان الحكم فيها اما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان وهذا الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة لا الممتنعة كافراد اللاشيء وشريك الباري واما على الموضوع الموجود في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع بمعنى ان كل ما لو وجد في العقل وفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد ممكنة التحقق في الخارج **قوله** حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب **قوله** من جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث معدولة الطرفين **قوله** معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي فسميت القضية التي هذا الحرف جزء من جزئها معدولة والتسمية الكل باسم الجزء والقضية التي لا يكون حرف السلب جزءاً من طرفيها تسمى محصلة **قوله** بكيفية النسبة آه نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية تكون لا محالة متكيفة في نفس الامر والواقع بكيفية

التصديقات
الموجهات واقسام البسائط

فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة او ما دام وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة

مثل الضرورة او الدوام والامكان او الامتناع او غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح في القضية بان تلك النسبة مكيفة في نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمى موجهة وقد لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة يسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة والا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة قوله فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة آه اي ان يكون الحكم في القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية اي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على اختلاف بعتادية الاول انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فتسمى القضية ح ضرورية مطلقة لاشتمالها على الضرورة وعدم تقييد الضرورة بالوصف العنواني او الوقت والثاني انها ضرورية ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء منه بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا فتسمى ح مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني وكون هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما سيجيء والثالث انها ضرورية في وقت معين نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى ح وقتية مطلقة

الترکیب
الصفحة المهندسة
بهیئة مثلثة

التركيب
الصفة المهندسة
٢٠٩٨٩٤٣٦
بهندسة

[illegible]

التحسن بقا الموجهات وشرح اقسام البسائط

او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام الذات فدائمة مطلقة او ما دام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة

لتقييد الضرورة بالوقت وعدم تقييد القضية باللادوام الرابع انها ضرورية في وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما ولا شئ منه بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى منتشرة مطلقة لكون وقت الضرورة فيها منتشرا اي غير معين وعدم تقييد القضية باللادوام قوله فدائمة مطلقة الفرق بين الضرورة والدوام ان الضرورة هي استحالة انفكاك شئ عن شئ والدوام عدم انفكاكه عنه وان لم يكن مستحيلا كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعني عدم انفكاك النسبة الايجابية والسلبية عن الموضوع اما ذاتي او وصفي فان كان الحكم في الموجهة بالدوام الذاتي اي بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنواني وان كان الحكم بالدوام الوصفي اي بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام الوصف العنواني ثابتا لتلك الذات سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية السالبة بل من الموجبة ايضا عند الاطلاق فاذا قيل لا كاتب متحرك الاصابع فهموا ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة التي سيجئ ذكرها قوله او بفعليتها اي بتحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هي التي حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل اي في احد الازمنة الثلثة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية عند اطلاقها وعدم تقييدها بالضرورة بالدوام او غير ذلك من الجهات وبالعامة لكونها اعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية على ما سيجئ

التصديقات
الموجهات شرح اقسام
البسائط

+ شوسترى ١٢ قوله فيكون نقيضها اي نقيض تلك النسبة واقعا في زمان من الازمنة وهذا على

او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط
وقد تقيد العامتان والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي

قوله او بعدم ضرورة خلافها اي او حكم في القضية بان خلاف النسبة المذكورة فيها ليس ضروريا نحو قولنا زيد كاتب بالامكان العام يعني ان الكتابة غير مستحيلة له يعني ان سلبها عنه ليس بضروري سميت القضية ممكنة لاشتمالها على الامكان وهو سلب الضرورة وعامة لكونها اعم من الممكنة الخاصة قوله فهذه بسائط اي القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسائط اعلم ان القضية الموجهة اما بسيطة وهي التي تكون حقيقتها اما ايجابا فقط او سلبا فقط كما مر من الموجهات الثمانية واما مركبة وهي التي تكون حقيقتها مركبة من ايجاب وسلب بشرط ان لا يكون الجزء الثاني فيها مذكورا بعبارة مستقلة سواء كان في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما فقولنا لا دائما اشارة الى حكم سلبي اي لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل او لم يكن في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان اي كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام فالمعتبر في الايجاب والسلب هو الجزء الاول الذي هو صدر القضية وعلم ايضا ان القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللادوام واللاضرورة قوله العامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة قوله والوقتيتان اي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة قوله باللادوام الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي ان النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها

واذا لم تكن دائمة فيكون سلب الكتابة واقعا في زمان من الازمنة البتة فان سلب الكتابة لو لم يقع اصلا بالفعل لزم ان يكون ثبوت الكتابة مستمرة هذا خلف ١٢ امس بزيادة

التركيب
للصفحة الهندسة
٩٣ بعنوان سنة

التركيب
الصفحة الهندسة
۹۲-۹۳-۹۵ الهندسة

التصديقات
الموجهات وشروطها واقسام
المركبات

فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد تقيد
المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية

وقتها اليسير في زمان من الازمنة الثلثة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف و
موافقة في الكم فافهم قوله المشروطة الخاصة هي المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل كاتب متحرك
الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قوله والعرفية الخاصة
هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي كقولنا بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لادائما
اي كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل قوله والوقتية والمنتشرة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
باللادوام الذاتي حذف من اسميهما لفظ الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية منتشرة فالوقتية هي
الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائما اي لا شيء من القمر
بمنخسف بالفعل والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو قولنا لا شيء من الانسان بمتنفس
بالضرورة وقتا ما لادائما اي كل انسان متنفس بالفعل قوله باللاضرورة الذاتية معنى اللاضرورة الذاتية ان
هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية مادام ذات الموضوع موجودة فيكون هذا حكما
بامكان نقيضها لان الامكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة
الذاتية ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف قوله الوجودية اللاضرورية لان معنى المطلقة العامة
هو فعلية النسبة ووجودها في وقت من الاوقات ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية
هي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة اي لا شيء من الانسان
بمتنفس بالامكان العام فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة عامة احدهما موجبة والاخرى سالبة

اى باللادوام الذاتى فتسمى الوجودية اللادائمة

قوله باللادوام الذاتى انما قيد اللادوام بالذاتى لان تقييد العامتين باللادوام الوصفى غير صحيح ضرورة تنافى اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام الوصفى ايضا لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم واعلم انه كما يصح تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام الذاتى كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية وكذلك يصح تقييد ما سوى المشروطة العامة من تلك الجملة باللاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا الاربع مع كل من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة واربعة منها صحيحة معتبرة وتسعة الباقية صحيحة غير معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين كذلك يمكن تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيتين فهذان ايضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة وكما يصح تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية وكذا باللادوام الذاتى والوصفى لكن هذه الاحتمالات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم وينبغى ان يعلم ان التركيب لا ينحصر فيما اشرنا اليه بل يمكن بعض آخر ويمكن تركيبات كثيرة اخر لم يتعرضوا لها لكن المتفطن بعد التنبيه لما ذكرناه يتمكن من استخراج اى قدر شاء قوله الوجودية اللادائمة هى المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتى نحو لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما اى كل انسان متنفس بالفعل فهى مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة

٩٥

وقد تقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيد بهما

فصل الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها

قوله باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا لانه حكم في الممكنة العامة باللاضرورة عن الجانب المخالف فقد حكم باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين ضرورة ان سلب الضرورة من الجانب المخالف هو امكان الطرف الموافق وسلب ضرورة الطرف الموافق هو امكان الطرف المقابل فيكون الحكم في القضية بامكان الطرف الموافق وامكان الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان معناه كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام قوله وهذه مركبات اي هذه القضايا السبع المذكورة وهي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة قوله مخالفتي الكيفية اي في الايجاب والسلب قد مر بيان ذلك في بيان معنى اللادوام واللاضرورة وكذا الموافقة في الكلية والجزئية فلان الموضوع في القضية المركبة امر واحد حكم عليه بحكمين مختلفين بالايجاب والسلب فان كان الحكم في الجزء الاول على كل الافراد كان في الجزء الثاني ايضا على كلها وان كان على البعض في الاول فكذا في الثاني قوله لما قيد بها اي القضية التي قيدت بها اي باللادوام واللاضرورة يعني اصل القضية قوله على تقدير اخرى سواء كانت النسبتان موجبتين او سالبتين او مختلفتين فقولنا كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة فالمتصلة الموجبة ما حكم فيها باتصال نسبتين والسالبة ما حكم فيها بسلب اتصالهما نحو ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا

التصديقات الشرطية وتعريفها وتقسيمها

المنفصلة واقسامها وتعريفها

لزومية ان كان ذلك بعلاقة والا فاتفاقية ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي النسبتين او لاتنافيهما صدقا وكذبا معا وهي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو

وكذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ما حكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال اصلا او كان لكن لا بعلاقة واما الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذلك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما كان الانسان ناطقا كان الفرس ناهقا **قوله** بعلاقة وهي امر بسببه يستصحب المقدم التالي كعلاقة طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **قوله** بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم فيها بتنافيهما فهي منفصلة موجبة وان كان بسلب تنافيهما فهي منفصلة سالبة **قوله** وهي الحقيقية فالمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق والكذب كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا او حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق والكذب نحو قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين والمنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لاتنافيهما في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا والمنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لاتنافيهما في الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق **قوله** او صدقا فقط اي لا في الكذب او مع قطع النظر عن الكذب حتى جاز ان تجتمع النسبتان في الكذب او لا تجتمعا ويقال للمعنى الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص وللثاني بالمعنى الاعم **قوله** او كذبا فقط اي لا في الصدق او مع قطع النظر عن الصدق والاول مانعة الخلو بالمعنى الاخص والثاني بالمعنى الاعم

التركيب
الصفة المشبهة
[illegible] ...شتقة

... امكان الطرف الموافق المحكمة العامة كرسے ... سلب الضرورة من الجانب المخالف ... الحكمة العامة ... سلب الضرورة ... الطرف ... وامكان الطرف المقابل صغرى ... سلب الضرورة الطرف الموافق الحكمة العامة ...

صفحه ٩٥ قوله ... مقدم محذوف ... قياس اقترانى شرطى مذكور سابق ١٢

صفحه ٩٥ قوله كل انسان ... ساير ... ١٢

صفحه ٩٥ قوله فان ... استدلال ... [illegible]

[illegible]

صـ٩٩ قال المصنف [illegible]

صـ٩٩ قال المعر [illegible]

صـ٩٩ قال المصنف [illegible]

صـ٩٩ قوله [illegible]

التركيب
للصفحة الهندسة
٩٩-٩٦
بهندسة

[illegible]

وكل منهما عنادية ان كان التنافى لذاتى الجزئين والا فاتفاقية ثم الحكم فى الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها مطلقا فجزئية او معينا فشخصية والا فمهملة

قوله لذاتى الجزئين اى ان كانت المنافاة بين الطرفين اى المقدم والتالى منافاة ناشية عن ذاتيهما فى مادة تحققا كالمنافاة بين الزوجية والفردية لا من خصوص المادة كالمنافاة بين السواد والكتابة فى انسان يكون اسود وغير كاتب او يكون كاتبا غير اسود فالمنافاة بين طرفى هذه المنفصلة واقعة لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة اذ قد يجتمع السواد والكتابة فى الصدق او فى الكذب فى مادة اخرى فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية وتلك منفصلة عنادية **قوله** ثم الحكم الخ كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة وشخصية وطبيعية كذلك الشرطية ايضا سواء كانت متصلة او منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية ولا تتحقق الطبيعية ههنا **قوله** على جميع تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **قوله** فكلية سورها فى المتصلة الموجبة كلما ومهما ومتى وما معناها وفى المنفصلة دائما وابدا ونحوهما هذا فى الموجبة اما فى السالبة مطلقا فسورها ليس البتة **قوله** او بعضها مطلقا اى على بعض غير معين كقولك قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا **قوله** فجزئية وسورها فى الموجبة متصلة كانت او منفصلة قد يكون وفى السالبة كذلك قد لا يكون **قوله** فشخصية كقولنا ان جئتنى اليوم فاكرمتك **قوله** والا اى وان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا **قوله** فمهملة نحو اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا **قوله** فى الاول اى قبل دخول اداة الاتصال والانفصال عليهما

تقسيمها اقسام الشرطية المتصلة وتعريفها

التصديقات
حكم طرفي الشرطية و التناقض

وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما اخرجتا بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام

فصل التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى

قوله حمليتان كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفيها وهما الشمس طالعة والنهار موجود قضيتان حمليتان **قوله** او متصلتان كقولنا كلما كان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة فان طرفيها وهما قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقولنا كلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة قضيتان متصلتان **قوله** او منفصلتان كقولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما **قوله** او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حملية والاخرى متصلة او واحد منهما حملية والاخرى منفصلة او واحد منهما متصلة والاخر منفصلة فالاقسام ستة وعليك باستخراج ما تركنا من الامثلة **قوله** عن التمام اي عن ان يصح السكوت عليهما ويحتمل الصدق والكذب مثلا قولنا الشمس طالعة مركب تام خبري محتمل للصدق والكذب لا نعني بالقضية الا هذا فاذا ادخلت عليه اداة الاتصال مثلا وقلت ان كانت الشمس طالعة لم يصح ان تسكت عليه ولم يحتمل الصدق والكذب بل احتجت الى ان تضم اليه قولك مثلا فالنهار موجود **قوله** اختلاف القضيتين قيد بالقضيتين دون الشيئين اما لان التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل واما لان الكلام في تناقض القضايا **قوله** بحيث يلزم الخ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانهما قد يصدقان معا كبعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين

لذاته يلزم من صدق كل كذب الاخرى ١٢

التركيب
للصفحة الهندسية
٩٩ و ١٠٠
بهندسة

التركيب
للصفحة المهندسة
١٠٣
بهتلسنة

وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها فالنقيض للضرورية الممكنة العامة

قوله وبالعكس اي ويلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى وخرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد تكذبان معا نحو لا شئ من الحيوان بانسان وكل حيوان انسان فلم يتحقق التناقض بين الكليتين ايضا فقد علم ان القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم كما سيصرح به المصنف قوله ولا بد من الاختلاف اي يشترط في التناقض ان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة ضرورة ان الموجبتين والسالبتين قد تجتمعان في الصدق والكذب معا ثم ان كانت القضيتان محصورتين يجب اختلافهما في الكم ايضا كما مر ثم ان كانتا موجهتين يجب اختلافهما في الجهة فان الضروريتين قد تكذبان معا كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة ولا شئ من الانسان بكاتب بالضرورة والممكنتين قد تصدقان معا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شئ من الانسان بكاتب بالامكان العام قوله والاتحاد فيما عداها اي يشترط في التناقض اتحاد القضيتين فيما عدا الامور الثلثة المذكورة اعني الكيف والكم والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد في ضمن امور ثمانية قال قائلهم شعر

در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع ومحمول ومكان
وحدت شرط واضافت جزو كل	قوت وفعل ست در آخر زمان

قوله فالنقيض للضرورية اعلم ان النقيض كل شئ رفعه فنقيض القضية التي حكم فيها بضرورة الايجاب

شرائط التناقض في تناقض الموجهات

التصديقات تناقض الموجهات البسيطة

و للدائمة المطلقة العامة و للمشروطة العامة الحينية الممكنة و للعرفية العامة الحينية المطلقة

او السلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة وسلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل فنقيض ضرورة الايجاب هو امكان السلب ونقيض ضرورة السلب امكان الايجاب ونقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت انه يلزمه فعلية الطرف المقابل فرفع دوام الايجاب يلزمه فعلية السلب وسلب دوام السلب يلزمه فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة والمطلقة العامة لازمة لنقيض الدائمة المطلقة ولما لم يكن لنقيضها الصريح وهو اللادوام مفهوم محصل معتبر من القضايا المتعارفة المتداولة قالوا نقيض الدائمة هو المطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة الى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة الى الضرورية فان الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية اي الضرورة ما دام الوصف عن الجانب المخالف فتكون نقيضا صريحا لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان ونسبة الحينية المطلقة وهي قضية حكم فيها بالفعلية بحسب اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني اي الى الجزئية لما كنسبة المطلقة العامة الى الدائمة وذلك لان الحكم في العرفية العامة بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني فنقيضها الصريح هو سلب ذلك الدوام ويلزمه وقوع الطرف المقابل في بعض اوقات الوصف العنواني وهذا معنى الحينية المطلقة المخالفة للعرفية العامة في الكيف فنقيض قولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل والمصنف لم يتعرض لبيان نقيض القيود المعتبرة في المطلقتين من البساطة الا ان تعلق بذلك غرض

التركيب
للصفحة المهندسة
١٣١٣
بهندسة


التركيب
للصفحة الهندسة
١٠٣+١٠٧
بهتلاسنة

وللمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد **فصل** العكس المستوى تبديل طرفي القضية

فيما سياتي من مباحث العكوس الاقيسة بخلاف باقي البسائط فتامل **قوله** وللمركبة قد علمت ان نقيض كل شيء رفعه فاعلم ان رفع المركبة انما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل منع الخلو ويجوز ان يكون برفع كلا الجزئين فنقيض القضية المركبة نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو هي قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وبعد اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تتمكن من استخراج تفاصيل نقائض المركبات **قوله** ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد يعني لا يكفي في اخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضي جزئيها الكليتين اي قد تكذب المركبة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما ويكذب كلا نقيضي جزئيها ايضا وهما قولنا لا شيء من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما بل طريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان يوضع افراد الموضوع كلها ضرورة ان نقيض الجزئية هي الكلية ثم يردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة الى كل واحد من تلك الافراد فيقال في المثال المذكور كل حيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما فيصدق النقيض وهو قضية حملية مرددة المحمول فقوله بالنسبة الى كل فرد فرد اي فرد الموضوع **قوله** تبديل طرفي القضية

التصديقات العكس المستوى وتعريفه

ما يصدق نقيضه وهو بعض النوع انسان وصاحب السلم رح ذهب الى كذب بعض النوع انسان

التصديقات
العكس المستوي
واحكامه

مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه

سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالي واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل ثم ذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله مع بقاء الصدق يعني ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه يجب صدقهما في الواقع قوله والكيف يعني ان كان الاصل موجبة كان العكس موجبة وان كان سالبة كان العكس سالبة قوله انما تنعكس جزئية يعني ان الموجبة سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان او جزئية نحو بعض الحيوان انسان انما تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية فظاهر ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا يصدق المحمول والموضوع في هذا الفرد فيصدق المحمول على فرد الموضوع في الجملة واما عدم صدق الكلية فلان المحمول في القضية الموجبة قد يكون اعم من الموضوع فلو عكست القضية صار الموضوع اعم ويستحيل صدق الاخص كليا على الاعم فالعكس اللازم الصادق في جميع المواد هو الموجبة الجزئية هذا هو البيان في الحمليات وقس عليه الحال في الشرطيات فقوله لجواز عموم الخ بيان للجزء السلبي من الحصر المذكور واما الايجابي فبديهي كما مر قوله والا لزم سلب الشيء عن نفسه تقريره انه لو لم يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بانسان لم يصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة ١٠٨٠١٠٤

الترکیب
للصحیفة المهندسة
۱۱۲۰ ۱۱۱
بهندسة

تقییدی متعلق بمقدم مقدم شکل

التصديقات
العكس المستوى
واحكامه

والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة

فنقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشئ عن نفسه فهذا محال ومنشؤه هو نقيض العكس لان الاصل صادق والهيأة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب **قوله** لجواز عموم الموضوع مع يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان **قوله** او المقدم مثلا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا ولا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا **قوله** واما بحسب الجهة يعني ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهة الخ **قوله** الدائمتان اي الضرورية والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان يصدق قولنا بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان والا يصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من الحيوان بانسان ما دام حيوانا وهو مع الاصل ينتج لا شئ من الانسان بانسان بالضرورة او دائما هذا خلف **قوله** والعامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا صدق بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من متحرك الاصابع بكاتب ما دام متحرك الاصابع وهو مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بكاتب ما دام كاتبا هذا خلف

العكس المستوي واحكامه

الخاصتان حينية مطلقة لادائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

قوله والخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام اما انعكاسهما الى حينية مطلقة فلانه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر ان كلما صدقت العامتان صدقت في عكسهما الحينية المطلقة واما اللادوام فبيانه انه لو لم يصدق لصدق نقيضه ونضم هذا النقيض الى الجزء الاول من الاصل فينتج نتيجة ونضم الى الجزء الثاني من الاصل فينتج ما ينافي تلك النتيجة مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لادائما صدق في العكس بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لادائما اما صدق الجزء الاول فقد ظهر بما سبق واما صدق الجزء الثاني اي اللادوام ومعناه ليس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا كل متحرك الاصابع كاتب دائما فنضمه مع الجزء الاول من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما وكل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا ينتج كل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء الثاني من الاصل فنقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما ولا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ينتج لا شئ من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل وهذا ينافي النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض لادوام العكس اجتماع المتنافيين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب

قوله والمطلقة العامة مطلقة عامة اي هذه القضايا الخمس تنعكس كل واحدة منها الى مطلقة عامة فيقال لو صدق كل ج ب باحدى الجهات الخمس يصدق بعض ب ج بالفعل والا فيصدق نقيضه وهو لا شئ من ب ج دائما وهو مع الاصل ينتج لا شئ من ج ج هذا خلف

التركيب

الصفحة الهندسية

١١٥ ١٣

بهذا سنة

[illegible]

التركيب
للصغرى المهندسة
[illegible]

[illegible]

ولا عكس للممكنتين ومن السوالب تنعكس الدائمتان مطلقة دائمة والعامتان عرفية عامة

قوله ولا عكس للممكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على رأى الفارابي هو ان كل ما صدق عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان ويلزمه العكس ح وهو ان بعض ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان وعلى رأى الشيخ معنى كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالامكان ويكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه ب بالفعل صدق عليه ج بالامكان ولا شك انه لا يلزم من صدق الاصل ح صدق العكس مثلا اذا فرض ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ولا يصدق عكسه وهو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان فالمصنف لما اختار مذهب الشيخ اى هو المتبادر في العرف واللغة حكم بانه لا عكس للممكنتين قوله تنعكس الدائمتان دائمة مطلقة اى الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شئ من الحجر بانسان دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض الحجر ليس بحجر دائما هذا خلف قوله والعامتان عرفية عامة اى المشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لصدق بالدوام لا شئ من ساكن الاصابع بكاتب ما دام ساكن الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بساكن الاصابع حين هو ساكن الاصابع هذا خلف

التصديقات
العكس المستوى
واحكامه

والخاصتان عرفية لادائمة فى البعض والبيان
فى الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال

قوله والخاصتان الخ اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام فى البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فنقول اذا صدق لا شىء من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما صدق لا شىء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما فى البعض اى بعض الساكن كاتب بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه من انه لازم للعامتين وهما لازمتان للخاصتين ولازم اللازم لازم واما الجزء الثانى فانه لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه وهو لا شىء من الساكن بكاتب دائما وهذا مع لادوام الاصل وهو ان كل كاتب ساكن بالفعل ينتج لا شىء من الكاتب بكاتب دائما هف وانما لم يلزم اللادوام فى الكل لانه يكذب فى مثالنا هذا كل ساكن كاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض قال المصنف السيد فى ذلك ان لادوام السالبة موجبة وهى لا تنعكس الا جزئية وفيه تامل اذ ليس انعكاس المجموع الى المجموع منوطا بانعكاس الاجزاء الى الاجزاء كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجبات الموجهة على ما مر فان الخاصتين الموجبتين تنعكسان الى الحينية اللادائمة مع ان الجزء الثانى منهما وهو المطلقة العامة السالبة لا عكس لها فتدبر قوله ينتج المحال فهذا المحال اما ان يكون ناشيا من الاصل او من نقيض العكس او من هيئة تاليفهما والكل باطل اما الاول فمفروض الصدق والثالث هو الشكل الاول المعلوم صحته وانتاجه فتعين الثانى فيكون النقيض باطلا فيكون العكس حقا

التصديقات العكس المستوى واحكامه

ولا عكس للسوالب بالنقض **فصل** عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض الثاني اولا مع مخالفة الكيف

قوله ولا عكس للسوالب اى السوالب الباقية وهى تسع الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات **قوله** بالنقض اى بدليل التخلف فى مادة بمعنى انه يصدق الاصل فى مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس غير لازم لهذا الاصل وبيان التخلف فى تلك القضايا ان اخصها وهى الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام بصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة واذا تحقق التخلف وعدم الانعكاس فى الاخص تحقق فى الاعم اذ العكس لازم للقضية فلو انعكس الاعم كان العكس لازما للاعم والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فيكون العكس لازما للاخص ايضا وقد بينا عدم انعكاسه هذا خلف وانما اخترنا فى العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة لانها اعم من سائر الموجبات واذا لم يصدق الاعم لم يصدق الاخص بالطريق الاولى بخلاف العكس الكلى **قوله** تبديل نقيضي الطرفين اى بجعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانيا من العكس ونقيض الثانى جزءا اولا **قوله** مع بقاء الصدق اى ان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا **قوله** والكيف اى ان كان الاصل موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا مثلا قولنا كل ج ب ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء واما المتاخرون فقالوا عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثانى اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف اى ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا وبالعكس ويعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب

النصديقات
عكس النقيض و
احكامه

وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس

ينعكس الى قولنا لا شئ مما ليس ب ج و المصنف لم يصرح بقولهم وعين الاول ثانيا للعلم ضمنا ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقا فحيث لم يخالفه في هذا التعريف علم اعتباره ههنا ايضا ثم انه قدس سره بين احكام عكس النقيض على طريقة القدماء اذ فيه غنية لطالب الكمال وترك ما اورده المتاخرون وتفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال قوله ههنا اى في عكس النقيض قوله في المستوي يعني كما ان السالبة الكلية تنعكس في العكس المستوي كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان كذلك التسع من الموجهات اعني الوقتيتين المطلقتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة لا تنعكس والبواقي تنعكس على ما سبق تفصيله في السوالب في العكس المستوي قوله وبالعكس اى حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في المستوي فكما ان الموجبة في المستوي لا تنعكس الا جزئية كذلك السالبة ههنا لا تنعكس الا جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول في السالبة اعم من الموضوع ولا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الاعم كليا مثلا يصح لا شئ من الانسان بلا حيوان ولا يصح لا شئ من الحيوان بلا انسان لصدق بعض الحيوان لا انسان كالفرس وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة والخاصتان حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

التركيب
للصفحة الهندسة
١١٦ ... ١١٨
بهذا لشان

قولنا كه بدل يا مقولة او وسعة قعنيه حمليه شخصيه فيمنيه تبيه ١٢ صفحة ١١ قوله العلم الحصولي او تصديقية شخصية

[illegible]

ب تالی و قضیہ متصلہ لزومیہ صغرے بدیہی قیاس خلف و قول ہمف کہ عنقریب مے آید

[illegible]

التركيب
للصفحة الهندسة
بهندسة ١٢١+١١٨

[illegible]

التصديقات
بيان عكس النقيض
واحكامه

والبيان البيان والنقض النقض وقد بُيّن انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية ثمه

ولا عكس للمكنتين على قياس الموجبات في المستوي قوله والبيان البيان يعني كما ان المطالب المذكورة في العكس المستوي كانت تثبت بالخلف فكذا ههنا قوله والنقض النقض اي مادة التخلف ههنا هي مادة التخلف ثمه قوله وقد بين انعكاس الخاصتين الخ اما بيان انعكاس الخاصتين من السالبة الجزئية في العكس المستوي الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق بالضرورة او بالدوام بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما اي بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما اي بعض ب ج بالفعل وذلك بدليل الافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع اعني بعض ج د فد ب بحكم الاول ود ج بالفعل لصدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل على ما هو التحقيق فصدق بعض ب ج بالفعل وهو لادوام العكس ثم نقول وليس ج ما دام ب والا لكان د ج في بعض اوقات كونه ب فيكون د ب في بعض اوقات كونه ج لان الوصفين اذا تقارنا في ذات واحدة ثبت كل واحد منهما في زمان الآخر في الجملة وقد كان بحكم الاول انه ليس ب ما دام ج هذا خلف فصدق ان بعض ب اعني د ليس ج ما دام ب وهو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فافهم واما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية في عكس النقيض الى العرفية الخاصة فهو ان يقال اذا صدق بعض ج ب ما دام ج لا دائما اي بعض ج ليس ب بالفعل لصدق

لاقسان فلا بينهما . لما ذكرنا المركب تم الؤلف علم ان التركيب مطلقا لا يكفي في القياس بل لا بد من لا اقل و المناسبة بينهما

الى العرفية الخاصة بالافتراض فتامل

فصل القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر

التصديقات
القياس وتعريفه
فوائد قيوده

البعض باليس بليس ج ما دام ليس ب لا دائما اي ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل وذلك بالافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع اي بعض ج د فليس ج بالفعل على مذهب الشيخ وهو التحقيق و د ليس ب بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل وهو ملزوم لا دوام العكس لان الاثبات يلزمه نفي النفي ثم نقول وليس ج ما دام ليس ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ليس ب فيكون ليس ب في بعض اوقات كونه ج كما مر وقد كان حكم الاصل انه ب دوام ج هذا خلف فصدق ان بعض ما ليس ب هو ليس ج ما دام ليس ب وهو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فتامل قوله القياس قول اي مركب هو اعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين اجزائه لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك الشريف المحقق في حاشية الكشاف رح فذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام و هو متعارف في التعريفات وفي اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الى اعتبار الجزء الصوري في الحجة فالقول يشمل المركبات التامة وغيرها كلها وبقوله مؤلف من قضايا خرج ما ليس كذلك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها

التركيب

المصفى تا المهندسة

١٢١ + ١٢٣

بهندسة

[illegible]

باشکال دوم باطل می سازد و ترتیب مقدمات باین طریق بود والیاقیه بعد علی المادة ممتنع صغری و ان الممتنع لا یعقل ای بالایجوزه ۱۰ شکل کبری

[illegible]

الترکیب
للصفحة المهندسة
۱۲۳۵ ۱۱۳۲۱
سنة

[illegible]

التصديقات القياس وتقسيمه الى اقسامه

فان كان مذكورا فيه بمادته وهيأته فاستثنائي

اما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك ولان المتبادر من القضايا ما يسمى في عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج الاستقراء والتمثيل اذ لا يلزم منهما العلم بشئ نعم تحصيل منهما الظن بشئ آخر وبقوله لذاته خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية كقياس المساواة نحو آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم من ذلك ان آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية وهي ان مساوي المساوي مساو وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخارجية يرجع الى قياسين وهذا ليس من اقسام الموصل لذات فاعرف ذلك القول الآخر اللازم من القياس يسمى نتيجة ومطلوبا قوله فان كان اي القول الآخر الذي هو النتيجة والمراد بمادته طرفاه المحكوم عليه وبه والمراد بهيأته الترتيب الواقع بين طرفيه سواء تحقق في ضمن الايجاب او السلب فانه قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة كقولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان والمذكور في القياس هذا انسان وقد يكون المذكور فيه عين النتيجة كقولك في المثال المذكور لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان قوله فاستثنائي لاشتماله على كلمة الاستثناء اعني لكن قوله والا اي وان لم يكن القول الآخر مذكورا في القياس بمادته وهيأته

التصديقات
القياس الاقتراني
وتقسيمه

والا فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط وما فيه الاصغر صغرى والاكبر كبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى

وذلك بان يكون مذكورا بمادته لا بهيأته اذ لا يقبل وجود الهيأة بدون المادة وكذا لا يقبل قياس لا يشتمل على شيء من اجزاء النتيجة المادية والصورية ومن هذا علم انه لو حذف قوله بمادته لكان اولى وقوله فاقتراني لاقتران حدود المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط قوله حملي اي القياس الاقتراني ينقسم الى حملي وشرطي لانه ان كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي نحو العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والا فشرطي سواء تركب من الشرطيات الصرفة نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء او تركب من الحملية والشرطية نحو كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم فكلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما والمصنف رح قدم البحث عن الاقتراني الحملي لكونه ابسط من الشرطي قوله من الحملي اي من الاقتراني الحملي قوله اصغر لكون الموضوع في الاغلب اخص من المحمول واقل افرادا منه فيكون المحمول اكبر واكثر افرادا قوله والمتكرر اوسط لتوسطه بين الطرفين قوله وما فيه الاصغر اي المقدمة التي فيها الاصغر وتذكير الضمير نظرا الى لفظ الموصول قوله صغرى لاشتمالها على الاصغر قوله كبرى اي ما فيه الاكبر كبرى لاشتمالها على الاكبر

التركيب
للصفحة المهندسة
فصل سنة ١٢٩

التركيب للصفحة المحشاة ١٢٩ و١٣٠ و١٣١

التصديقات
الشكل الاول
شرائطه

فهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع ويشترط في **الاول** ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية

قوله الشكل الاول انما سمي اولا لان انتاجه بديهي وانتاج البواقي نظري يرجع اليه فيكون سابقا ومقدما في العلم قوله فالثاني لاشتراكه مع الاول في اشرف المقدمتين اعني الصغرى قوله فالثالث لاشتراكه مع الاول في اخس المقدمتين اعني الكبرى قوله فالرابع لكونه في غاية البعد عن الاول قوله وفعليتها ليتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر وذلك لان الحكم في الكبرى ايجابا كان او سلبا انما هو على ما ثبت له الاوسط بالفعل بناء على مذهب الشيخ فلو لم يحكم في الصغرى بان الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر قوله مع كلية الكبرى ليلزم اندراج الاصغر في الاوسط فيلزم من الحكم على الاوسط الحكم على الاصغر وذلك لان الاوسط يكون محمولا ههنا على الاصغر ويجوز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلو حكم في الكبرى على بعض الاوسط لاحتمل ان يكون الاصغر غير مندرج في ذلك البعض فلا يلزم من الحكم على ذلك البعض الحكم على الاصغر كما يشاهد في قولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس قوله لينتج الموجبتان اي الكلية والجزئية واللام فيه للغاية اي بعد هذه الشروط ان ينتج الصغرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية الموجبتين

الموجبتين فمع السالبة السالبتين بلا صحة وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى

ففي الاول يكون النتيجة موجبة كلية وفي الثاني موجبة جزئية وان نتج الصغريان الموجبتان مع السالبة الكلية الكبرى السالبتين الكلية والجزئية على ما سبق تفصيله في شكله الاول فتح قوله الموجبتين اي نتج الكلية والجزئية قوله والسالبتين اي نتج الكلية والجزئية قوله بالضرورة متعلق بقوله ينتج والمقصود الاشارة الى ان انتاج هذا الشكل للضروب الاربع بديهي بخلاف انتاج سائر الاشكال فان انتاجها كما سيجيء تفصيلها قوله وفي الثاني اختلافهما اي يشترط في هذا الشكل بحسب الكيفية اختلاف المقدمتين في السلب والايجاب وذلك لانه لو تألف هذا الشكل من الموجبتين يحصل الاختلاف وهو ان يكون الصادق في نتيجة القياس الايجاب تارة والسلب اخرى فانه لو قلنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا كل فرس حيوان كان الحق السلب وكذا الحال لو تألف من السالبتين كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب وهو الاختلاف ودليل عدم الانتاج فان النتيجة هي القول الآخر الذي يلزم من المقدمتين فلو كان اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق في بعض المواد هو السالبة ولو كان اللازم منهما السالبة لما صدق في بعض المواد الموجبة قوله وكلية الكبرى اي ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكم كلية الكبرى اذ عند جزئيتها يحصل الاختلاف كقولنا كل انسان ناطق

التصديقات
الشكل الثاني و شرائطه

[illegible] / الصغريات	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الموجبة الكلية	ب	س	ب	س
الموجبة الجزئية	ب	س	ب	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س

مع دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون الممكنة مع الضرورية او الكبرى المشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية

وبعض الحيوان ليس بناطق كان الحق الايجاب ولو قلنا بعض الصاهل ليس بناطق كان الحق السلب **قوله** مع دوام الصغرى اي يشترط في هذا الشكل بحسب الجهة امران الاول احد الامرين هو اما ان يصدق الدوام على الصغرى بان تكون دائمة او ضرورية واما ان تكون الكبرى من القضايا الست التي تنعكس سوالبها لا من السبع التي لا تنعكس سوالبها والثاني احد الامرين هو ان الممكنة لا تستعمل في هذا الشكل الا مع الضرورية سواء كانت الضرورية صغرى او كبرى او مع كبرى مشروطة عامة او خاصة وحاصله ان الممكنة ان كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية او مشروطة عامة او خاصة وان كانت كبرى كانت الصغرى ضرورية لا غير وبيان الشرطين لو لاهما لزم اختلاف النتيجة والتفصيل لا يناسب المختصر **قوله** لينتج الكليتان الضروب المنتجة في هذا الشكل ايضا اربعة حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة الصغرى من السالبتين الكلية والجزئية وضرب الكبرى الكلية السالبة في الصغريين الموجبتين فالضرب الاول هو المركب من الكليتين والصغرى موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الثاني هو المركب من الكليتين والصغرى سالبة نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة كلية نحو لا شيء من ج ا واليهما اشار المصنف بقوله لينتج الكليتان سالبة كلية والضرب الثالث هو المركب من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الرابع هو المركب من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة جزئية نحو بعض ج ليس ا

التصديقات
الشكل الثاني وشرائطه

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الموجبة الكلية	سك	سج	ع	ع
الموجبة الجزئية	ع	ع	ع	ع
السالبة الكلية	ع	ع	سك	سج
السالبة الجزئية	ع	ع	ع	ع

بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي **الثالث** ايجاب الصغرى وفعليتها

واليهما اشار المصنف بقوله وما مختلفتان في الكم ايضا اي كما انهما مختلفتان في الكيف ... ينتج سالبة جزئية قوله بالخلف يعني دليل انتاج هذه الضروب لما عين النتيجتين ... الاول الخلف و... ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى ... وهو جار في الضروب الاربعة كلها والثاني عكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول لينتج النتيجة المطلوبة وذلك انما يجري في الضرب الاول والثالث لان كبراهما سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الآخران فكبراهما موجبة كلية لا تنعكس الا موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول مع ان صغراهما ايضا سالبة لا تصلح لصغروية الشكل الاول والثالث عكس الصغرى فيصير شكلا رابعا ثم يعكس الترتيب ... عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا اول لينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذلك انما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية ليصلح لكبروية الشكل الاول وهذا انما هو في الضرب الثاني فان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الاول والثالث فصغراهما موجبة لا تنعكس الا جزئية واما الرابع فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس اصلا ... قوله ايجاب الصغرى ... لان الحكم في الكبرى ... سواء كان ايجابا او سلبا على ما هو اوسط بالفعل كما مر فلو لم يتحد الاصغر مع الاوسط بالفعل بان لا يتحد اصلا او يكون الصغرى سالبة او يتحد لكن لا بالفعل بان تكون الصغرى موجبة ممكنة ...



التركيب
للصفحة الهندسة
١٣١+١٣٢+١٣٣
هندسة

قوله اما على الاول فلان الحق تماهو الايجاب بشرح مذكور بكرر حليه صورة وبشملا اصلا ولا شئ من الحجارة [illegible]

التركيب
للصفحة المهندسة
بصنل سنة ١٣٥٦

مع كلية احداهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية

لم تتعد الحكم من الاوسط بالفعل الى الاصغر **قوله** مع كلية احدهما لانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يلزم تعدية الحكم من الاكبر الى الاصغر مثلا يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق بعض الانسان فرس **قوله** لينتج الموجبتان الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة ستة حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية الى الكبريات الاربع وضم صغرى الموجبة الجزئية الى الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة وهذه الضروب كلها مشتركة في انها لا تنتج الا جزئية لكن ثلثة منها تنتج الايجاب وثلثة منها تنتج السلب اما المنتجة للايجاب فاولها المركب من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا وثانيها المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى هذين اشار المصنف رحمه الله بقوله لينتج الموجبتان اي الصغرى مع الموجبة الكلية اي الكبرى والثالث عكس الثاني اعني المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى اليه اشار بقوله او بالعكس فليس المراد من العكس عكس الضربين المذكورين اذ ليس عكس الاول الا الاول فتأمل واما المنتجة للسلب فاولها المركب من موجبة كلية وسالبة كلية والثاني من موجبة جزئية وسالبة كلية واليهما اشار بقوله ومع السالبة الكلية اي لينتج الموجبتان مع السالبة الكلية والثالث من موجبة كلية وسالبة جزئية كما قال او الكلية مع الجزئية اي الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية

التصديقات
القياس الاقترانی الشكل الثالث

الصغريات / الكبريات	الموجبة الكلية	الموجبة الجزئية	السالبة الكلية	السالبة الجزئية
الموجبة الكلية	بجمو	بجمو	بجسل	بجسل
الموجبة الجزئية	بجمو	س	بجسل	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س

التصديقات القياسات الاقترانية الشكل الرابع

بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفى الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى واختلافهما مع كلية احدهما

قوله بالخلف يعنى بيان انتاج هذه الضروب لهذه النتائج اما بالخلف وهو ههنا ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى فى هذا يجرى فى الضروب كلها واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول وذلك حيث تكون الكبرى كلية كما فى الضرب الاول والثانى والرابع والخامس واما بعكس الكبرى ليصير شكلا رابعا ثم عكس الترتيب ليرتد شكلا اولا وينتج نتيجة ثم تعكس هذه النتيجة فانه المطلوب وذلك حيث تكون الكبرى موجبة ليصلح عكسها صغرى للشكل الاول وتكون الصغرى كلية تتصلح كبرى له كما فى الضرب الاول والثالث **قوله** وفى الرابع اى يشترط فى انتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واما اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احدهما وذلك لانه لولا احدهما لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين مع كون الصغرى جزئية او جزئيتين مختلفتين فى الكيف وعلى التقادير الثلثة يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق فى قولنا لا شىء من الحجر بانسان ولا شىء من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا لا شىء من الفرس بحجر كان الحق هو السلب واما على الثانى فلانا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا كل فرس حيوان كان الحق هو السلب واما على الثالث فلان الحق فى قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب

التصديقات
القياس الاقتراني الشكل الرابع

لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية جزئية موجبة ان لم يكن بسلب والا فسالبة

ثم ان المصنف لم يتعرض لبيان شرائط الرابع بحسب الجهة لقلة الاعتداد بهذا الشكل لكمال بعده عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتائج الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شيء من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها وتفصيلها موكول الى مطولات الفن قوله لينتج الموجبة الكلية الخ الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب هذين الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية وضم كليتهما اي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية فالاولان من هذه الضروب هما المولف من الموجبتين الكليتين والمولف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والبواقي المشتملة على السلب تنتج سالبة جزئية في جميعها الا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية في عبارة المصنف تسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى وتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاول من موجبتين كليتين الثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية

نتيجة السالبة الجزئية وايضا لا مطلقا بل ان كانت النتيجة من الخاصتين تنعكس منها السالبة الجزئية كنفسها

بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين

ينتج سالبة كلية والرابع عكس فلك الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية و

اي موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الحجر بانسان ١٢

السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية

نحو بعض الحيوان ليس بانسان وكل فرس حيوان ١٢

كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الضروب الخمسة الباقية

نحو كل انسان حيوان وبعض الحجر ليس بانسان ١٢ — نحو لا شئ من الفرس بانسان وبعض الصاهل فرس ١٢

ينتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل فانه نافع فيما سيجئ قوله بالخلف وهو في هذا

الشكل ان يؤخذ نقيض النتيجة ويضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافي المقدمة

الاخرى وذلك يجري في الضروب الاول والثاني والثالث والرابع والخامس من ان يجري

وقال السعد في شرح الشمسية يجري بانه في السادس هو سهو قوله او بعكس الترتيب ذلك

المشهور بالسعد ١٢

انما يجري حيث تكون الكبرى موجبة والصغرى كلية والنتيجة مع ذلك قابلة للانعكاس

كما في الاول والثاني والثالث والثامن ايضا ان انعكست السالبة الجزئية كما اذا كانت من

احد الخاصتين ومن البواقي قوله او بعكس المقدمتين فيرجع الى الشكل الاول لا يجري الا

حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية لتنعكس الى الكلية كما في الرابع والخامس

فيكون عكسها ايضا سالبة الصغرى موجبة الشكل الاول ١٢

التركيب
للصفة المهندسة

التركيب
الصفحة الهندسة
عهد سنة ١٣٠١ ١٢٤٠

نقيض آن مطلقه عامه بود سالبه يعنى موافق اصل در كيفيت نزد قدما مثل لا شئ مما ليس بموجود فى اتصا بين خواص ثالث

[illegible]

أو بالرد إلى الثاني بعكس الصغرى أو الثالث بعكس الكبرى

وضابطة شرائط الأربعة أنه لا بد لها إما من عموم موضوعية الأوسط مع ملاقاته للأصغر بالفعل

قوله أو بالرد ولا يجري إلا حيث تكون المقدمتان مختلفتين في الكيف والكبرى كلية والصغرى قابلة للانعكاس كما في الثالث والرابع والخامس والسادس إلى أن تنعكس السالبة الجزئية أخير **قوله** بعكس الكبرى ولا يجري إلا حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى قابلة للانعكاس وتكون النتيجة أو عكس الكبرى كلية وهذا الأخير لازم للأولين في هذا الشكل فتحقق هذا في الأول والثاني والرابع والخامس والسابع أيضا إن انعكس السالبة الجزئية دون البواقي **قوله** وضابطة شرائط الأربعة أي الأمر الذي إذا راعيته في كل قياس اقتراني حملي كان منتجا ومشتملا على الشرائط أيضا جزما **قوله** أنه لا بد أي لا بد في إنتاج القياس من أحد الأمرين على سبيل منع الخلو **قوله** إما من عموم موضوعية الأوسط أي كليته مقتضية موضوعية الأوسط كالكبرى في الشكل الأول وكإحدى المقدمتين في الشكل الثالث وكالصغرى في الضرب الأول والثاني والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل الرابع **قوله** مع ملاقاته أي إما بأن يحمل الأوسط إيجابا على الأصغر بالفعل كما في صغرى الشكل الأول وإما بأن يحمل الأصغر على الأوسط إيجابا بالفعل كما في صغرى الشكل الثالث وكما في صغرى الضرب الأول والثاني والرابع والسابع من الشكل الرابع ففي الكلام إشارة استطرادية إلى اشتراط فعلية الصغرى في هذه الضروب أيضا

التصديقات
ضابطة شرائط الأشكال الأربعة

التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف

قوله او حمله على الاكبر اي ومع حمل الاوسط على الاكبر ايجابا فان السلب سلب الحمل وانما الحمل هو الايجاب وذلك كما في كبرى الضرب الاول والثاني والثالث والثامن من الشكل الرابع فالضربان الاولان قد اندرجا تحت كلا شقي الترديد الثاني فهو ايضا على سبيل منع الخلو كالاول وههنا تمت الاشارة الى شرائط انتاج جميع ضروب الشكل الاول والثالث وستة ضروب من الشكل الرابع فاحفظه واعلم انه لم يقل والاكبر اي او مع ملاقاته للاكبر مع كونه اخصر لان الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم فيلزم كون القياس المرتب على هيأة الشكل الاول من كبرى موجبة كلية مع صغرى سالبة منتجا ويلزم ايضا كون القياس المرتب على هيأة الشكل الثالث من صغرى سالبة وكبرى موجبة مع كلية احد مقدمتيه منتجا وقد اشتبه ذلك على بعض الفحول فاعرفه **قوله** واما من عموم موضوعية الاكبر هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين ذكرنا انه لابد في انتاج القياس من احدهما وحاصله كلية كبرى يكون الاكبر موضوعا فيها مع اختلاف المقدمتين في الكيف وذلك كما في جميع ضروب الشكل الثاني وكما في الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الامرين ولذا حملنا الترديد الاول على منع الخلو فقد اشير الى جميع شرائط الشكل الاول والثالث كما وكيفا وجهة والى شرائط الشكل الثاني والرابع كما وكيفا بقيت شرائط الشكل الثاني بحسب الجهة فاشار اليها بقوله مع منافاة الخ

مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر

قوله مع منافاة الخ يعني ان القياس المنتج المشتمل على الامر الثاني اعني عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف اذا كان الاوسط منسوبا ومحمولا في كلتا مقدمتيه كما في الشكل الثاني فيحتاج في انتاجه من شرط ثالث وهو منافاة نسبة وصف الاوسط المحمول الى وصف الاكبر الموضوع في الكبرى لنسبة وصف الاوسط المحمول كذلك الى ذات الاصغر الموضوع في الصغرى يعني لابد ان تكون النسبتان المذكورتان بجهتين وكيفيتين بحيث يمتنع اجتماع هاتين النسبتين في الصدق لو اتحد طرفاهما فرضا وهذه المنافاة دائرة وجودا وعدما مع امرين شرطي الشكل الثاني بحسب الجهة فتحققهما يتحقق الانتاج وبانتفائهما ينتفي اما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما وجد الشرطان المذكوران تحققت المنافاة المذكورة فلانه اذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام و الكبرى اية قضية كانت من الموجهات ماعدا الممكنتين فان لهما حكما على حدة كما سيجيء فلا شك انه تكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بدوام الايجاب مثلا ولا اقل من ان تكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بفعلية السلب ضرورة ان المطلقة العامة اعم من تلك الكبريات والمطلقة العامة تدل على سلب الاوسط عن ذات الاكبر بالفعل واذا كان مسلوبا عن ذاته بالفعل كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا ولا خفاء في المنافاة بين دوام الايجاب وفعلية السلب واذا تحققت المنافاة بين شيء وبين الاعم لزمت المنافاة بينه وبين الاخص بالضرورة

التصديقات

ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

وكذا اذا كانت الكبرى مما تنعكس سالبتها والصغرى اية قضية كانت سوى الممكنتين كما مر اذ يح تكون نسبته وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة الايجاب مثلا او دوامه ولا خفاء في منافاتها مع نسبته وصف الاوسط الى ذات الاصغر بفعلية السلب وأخص منها وكذا اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية او مشروطة اذ يح تكون نسبته وصف الاوسط الى ذات الاصغر بامكان الايجاب مثلا ونسبته وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة السلب اما في الكبرى المشروطة فظاهرة واما في الضرورية فلان المحمول اذا كانت ضروريا للذات ما دامت موجودة كان ضروريا لوصفها العنواني لان الذات لازم للوصف والمحمول لازم للذات ولازم اللازم لازم وكذا اذا كانت الكبرى ممكنة والصغرى ضرورية مثلا لما مر واما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما انتفى احد الشرطين المذكورين لم يتحقق المنافاة المذكورة فلانه اذا لم تكن الصغرى مما يصدق عليه الدوام ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها لم يكن في الصغريات اخص من المشروطة الخاصة ولا في الكبريات اخص من الوقتية ولا منافاة بين ضرورة الايجاب مثلا بحسب الوصف لا دائما وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما اذ لعل ذلك الوقت غير اوقات الوصف العنواني واذا ارتفعت المنافاة بين الاخصين ارتفعت بين ما هو اعم منهما ضرورة وكذا اذا لم تكن الكبرى ضرورية ولا مشروطة حين كون الصغرى ممكنة كان اخص الكبريات الدائمة والعرفية الخاصة والوقتية ولا منافاة بين امكان الايجاب ودوام السلب دوام الذات ولا بينه وبين دوام السلب بحسب الوصف

التركيب للصفحة المندسة

١٣٣٢ ... سنة

البس بكون المنسبين المذكورين تعداد احتمال البعض ... ١٢

... بالفعل بين هو البس بكون ... ١٢

صفحه ١٢١ قوله والبعض محذوف بالعين ... ١٢

اجتماع ما بين النسبتين ...

صفحه ١٢١ قوله ... الى آخره ...

[illegible]

یا مشتق آن ترکیب من
تعلیلین یا محمول موضوع موزونات ۱۲
صفحه ۱۲۳ قوله



التصديقات
القياس الاقتراني الشرطي واقسامه

فصل الشرطي من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد فيه الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول

لا دائما ولا ابديه وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما وكذا اذا لم تكن الصغرى ضرورية على تقدير كون الكبرى ممكنة كان اخص الصغريات المشروطة الخاصة او الدائمة ولا منافاة بين امكان الايجاب وبين ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائما ولا ابديه وبين دوام السلب دوام الذات قطعا وتحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما تفردت به بعون الله الجليل والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل هو حسبي ونعم الوكيل **قوله** من متصلتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء **قوله** او منفصلتين كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ودائما اما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد ينتج دائما اما ان يكون العدد زوج الزوج او يكون زوج الفرد او يكون فردا **قوله** او حملية ومتصلة نحو هذا الغني انسان وكلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا ينتج هذا حيوان ونحو كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما **قوله** او حملية ومنفصلة نحو هذا عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا ينتج فهذا اما ان يكون زوجا او فردا **قوله** او متصلة ومنفصلة نحو كلما كان هذا ثلثة فهو عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا ينتج كلما كان هذا ثلثة فاما ان يكون زوجا او فردا **قوله** وينعقد يعني لا بد في تلك الاقسام من اشتراك المقدمتين في جزء يكون هو الحد الاوسط فاما ان يكون محكوما عليه في كلتا المقدمتين او محكوما به فيهما او محكوما به في الصغرى ومحكوما عليه في الكبرى او بالعكس فالاول هو الشكل الثالث والثاني هو الثاني والثالث هو الاول والرابع هو الرابع **قوله** وفي تفصيلها اي في تفصيل الاشكال الاربعة في تلك الاقسام الخمسة بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول لا يليق

ع فقد يكون اذا كان النهار موجودا كان العالم مضيئا ١٢ تحفه شاهجهانی

يعنی قوله فهو فرد و هذا فی مثال مانعة الجمع ومانعة الخلو + برهان الدين ۱۲ تحفۂ شاہجہانی

فصل الاستثنائی ينتج من المتصل وضع المقدم ورفع التالی ومن الحقيقية وضع كل

بالمختصرات فليطلب من مطولات المتاخرين **قوله** الاستثنائی القياس الاستثنائی وهو الذی تكون النتيجة مذكورة فيه بمادتها وهيأتها ابداً تركب من مقدمة شرطية ومن مقدمة حملية يستثنى فيها عين احد جزئی الشرطية او نقيضه لينتج عين الآخر او نقيضه فالاحتمالات المتصورة فی انتاج كل استثنائی اربعة وضع كل ورفع كل لكن المنتج منها فی كل قسم فی تفصيله ما افاده المصنف من ان الشرطية ان كانت متصلة ينتج منها احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالی لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالی ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالی فلا ينتج وضع المقدم ولا رفع المقدم ينتج رفع التالی لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم ولا من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وقد علمت من هذا ان المراد بالمتصلة فی هذا الباب اللزومية واعلم ايضاً ان المراد بالمنفصلة ههنا العنادية فان كانت الشرطية منفصلة فمانعة الجمع ينتج من وضع كل جزء رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ولا ينتج من رفع كل وضع الآخر لعدم امتناع الخلو عنهما ومانعة الخلو بالعكس واما الحقيقية فلما اشتملت على منع الجمع والخلو معاً ينتج فی الصور الاربع النتائج الاربع **قوله** وضع المقدم ورفع التالی كقولنا ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بانسان **قوله** ومن الحقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجاً او فرداً لكنه زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج

التصديقات القياس الاستثنائی واقسامها واحكامها

التركيب
للصفي فالهندسة
١٥١٤١٣٨
بهشتل مسألة

صـ١٢٨ قوله يا تفسير جملہ کہ مجہول شئ تخصيصه ١٢

صـ١٢٨ قوله ولا يرتفع المقدم ... اسے آخرہ جملہ ... ١٢

ما لفظ تقييد ... متعلق مجهول ... تخصيص ... ١٢

التركيب
للصفحة الهندسة
نقل نسخة ١٥١+١٥٢

كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو وقد يختص باسم قياس الخلف وهو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء تصفح الجزئيات

فهو فرد قوله كمانعة الجمع نحو هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر قوله كمانعة الخلو نحو هذا اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر قوله وقد يختص الخ اعلم انه قد يستدل على اثبات المدعى بانه لولاه لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين لكن نقيضه غير واقع فيكون هو واقعا كما مر غير مرة في مباحث العكوس الاتية وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف اما لانه ينجر الى المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب ولانه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهو ليس قياسا واحدا بل ينحل الى قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي [illegible] لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت المحال ينتج لو لم يثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم ثم قد يفتقر بيان الشرطية يعني قولنا كلما ثبت نقيضه ثبت المحال الى دليل فتكثر القياسات كذا قال المص في شرح الاصل فقوله ومرجعه الى استثنائي واقتراني معناه ان هذا القدر لا بد منه في كل قياس خلف وقد يزيد عليه فافهم قوله الاستقراء تصفح الجزئيات اعلم ان الحجة على ثلثة اقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على حال الجزئيات واما من حال الجزئيات على حال الكلي واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر

التصديقات قياس الخلف والاستقراء وتعريفهما



لاثبات حكم كلي

فالاول هو القياس وقد سبق مفصلا والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل فالاستقراء هو الحجة التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها فهذا التعريف ابيح الذي قبله لظهوره لما استنبط المتبحث كلام الفارابي وحجة الاسلام واختاره اعني تصفح الجزئيات وتتبعها لاثبات حكم كلي ففيه تسامح ظاهر فان هذا التتبع ليس معلوما تصديقيا موصلا الى مجهول تصديقي فلا يندرج تحت الحجة فكان الباعث على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل وههنا وجه آخر يجيء ان شاء الله الجليل في تحقيق التمثيل **قوله لاثبات حكم كلي** اما بطريق التوصيف فيكون اشارة الى ان المطلوب في الاستقراء لا يكون حكما جزئيا كما ستحققه واما بطريق الاضافة والتنوين في كلي ح عوض عن المضاف اليه اي لاثبات حكم كليها اي كلي تلك الجزئيات وبناء على انه يشمل الحكم الجزئي والكلي كليهما بحسب الظاهر الا انه في الواقع لا يكون المطلوب بالاستقراء الا الكلي وتحقيق ذلك انهم قالوا ان الاستقراء اما تام يتصفح فيه حال الجزئيات باسرها فهو يرجع الى القياس المقسم كقولنا كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق حساس وكل غير ناطق من الحيوان حساس ينتج كل حيوان حساس وهذا القسم يفيد اليقين واما ناقص يكتفي فيه بتتبع اكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان كذلك والفرس والبقر كذلك الى غير ذلك مما شاهدناه من افراد الحيوان وهذا القسم لا يفيد الا الظن لان من الجائز ان يكون من الحيوانات التي لم نشاهدها ما يحرك فكه الاعلى عند المضغ كما في التمساح ولا يخفى ان الحكم بان الثاني لا يفيد الا الظن انما يصح اذا كان المطلوب الحكم الكلي واما اذا اكتفى بالجزئي فلا شك ان تتبع البعض يفيد اليقين به كما يقال بعض الحيوان فرس وبعضه انسان وكل فرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ وكل انسان ايضا كذلك ينتج

التركيب
للصفحة المهندسة
١٥٢-١٥٥
مهندسانه

التركيب
الصفحة المهندسة
بهندسة

التصديقات
التمثيل وتعريفه واحكامه

والتمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقة الدوران والترديد

قطعاً ان بعض الحيوان كذلك ومن هذا اعلم ان حمل عبارة المتن على التوصيف كما هو الرواية احسن من حيث الدراية ايضاً اذ ليس فيه شبهة صحة التعريف بالاعم **قوله** التمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه اي ليثبت الحكم في الجزئي الاول وبعبارة اخرى تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ حرام لان الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ وفي العبارتين تسامح فان التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه وقد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء ونقول هنا كما ان العكس يطلق على المعنى المصدري اعني التبديل وعلى القضية الحاصلة بالتبديل كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري وهو التشبيه والبيان المذكوران وعلى الحجة التي يقع فيها ذلك التشبيه والبيان فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الاول ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة وهذا كما عرف المصنف العكس بالتبديل وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء هذا ولكن لا يخفى ان المصنف عدل في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور الى المذكور دفعا لتوهم هذا التسامح وبهذا هو الاكرم مما ذكرنا **قوله** والعمدة في طريقة الدوران والترديد اعلم انه لابد في التمثيل من مقدمات الاولى ان الحكم ثابت في الاصل اعني المشبه به الثانية ان علة الحكم في الاصل هو الوصف الكذائي الثالثة ان ذلك الوصف موجود في الفرع اعني المشبه فانه اذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلث ينتقل الذهن الى كون الحكم ثابتا في الفرع ايضا وهو المطلوب من التمثيل ثم ان المقدمة الاولى والثالثة ظاهرتان في كل

مه انه مصدر فلا يلزم التطويل الخالي عن التفصيل ولو قال قائل بهذا الشكل بل بهذا الاكثر منه لكان الطف لطيف

فصل القياس اما برهاني

التصديقات تقسيم القياس بحسب المادة

كل تمثيل في انما [illegible] كال في الثانية وبيانها بطرق متعددة فصلوها في كتب اصول الفقه والمهذكر ما هو العمدة منها وهو طريقان الاول الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية وجوداً او عدماً كترتب الحرمة في الخمر على الاسكار فانه ما دام مسكراً حرام واذا زال عنه الاسكار زالت [illegible] قالوا والدوران علامة كون المدار اعني الوصف علة للدائر اعني الحكم الثاني الترديد ويسمى [illegible] التقسيم ايضاً وهو ان يتفحص اولاً اوصاف الاصل ويردد ان علة الحكم هل هو هذه الصفة او تلك ثم تبطل ثانياً علية كل صفة حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك كون هذا الوصف علة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الرائحة المخصوصة او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار بمثل ما ذكر فتعين الاسكار للعلية **قوله القياس الخ** القياس كما ينقسم باعتبار الهيئة والصورة الى الاستثنائي والاقتراني باقسامها فكذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وقد يسمى سفسطة ايضاً لان القياسات اما ان تفيد تصديقاً او تاثيراً آخر غير التصديق اعني التخييل والثاني الشعر والاول اما ان [illegible] او ظنياً او لا فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزماً يقينياً فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان المغالطة ان استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة وان استعملت في مقابلة غير الحكيم فهو مشاغبة

التركيب
للصفحة الهندسة
١٥٦ + ١٥٩
بهنل سه

التركيب
الصفحة الهندسة
١٥٩ و ١٦٠
بهندسة

التصديقات
القياس البرهاني
واجزاؤه

يتألف من اليقينيات

واعلم ايضا انه يعتبر في البرهان ان يكون مقدماته باسرها يقينية بخلاف غيره من الاقسام فلا يكفي في كون القياس مغالطة ان تكون احدى مقدمتيه وهمية وان كانت الاخرى يقينية نعم يجب ان لا يكون فيها ما هو ادون منها كالشعريات والالحق بالادون فالمؤلف من مقدمة مشهورة واخرى مخيلة لا يسمى جدليا بل شعريا فاعرفه قوله من اليقينيات الخ اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وسائر التصورات وقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة الجهل المركب والثابت التقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات او نظريات منتهية الى البديهيات لاستحالة الدور والتسلسل فاصول اليقينيات هي البديهيات والنظريات متفرعة عليها والبديهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان القضايا البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا في الحكم والجزم او لا يكون فالاول هو الاوليات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن او لا والثاني المشاهدات وينقسم الى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات والاول اما ان يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند حضور الاطراف ولا يكون كذلك فالاول هي الفطريات ويسمى قضايا قياساتها معها والثاني اما ان يستعمل فيه الحدس وهو انتقال الذهن من المبادي الى المطلوب او لا يستعمل فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيه حاصلا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات وان لم يكن كذلك بل يكون حاصلا من كثرة التجارب فهي التجربيات وقد علم بذلك حد كل واحد منها

واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة فى الذهن علة لها فى الواقع فلمى والا فانى

قوله الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء قوله المشاهدات اما المشاهدات الظاهرة فكقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة واما الباطنة فكقولنا ان لنا جوعا وعطشا قوله والتجربيات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء قوله والحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس قوله والمتواترات كقولنا المكة موجودة قوله والفطريات كقولنا الاربعة زوج فان الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند ملاحظة اطراف هذا الحكم و هو الانقسام بمتساويين قوله ثم ان كان آه الحد الاوسط فى البرهان بل فى كل دليل لا بد ان يكون علة لحصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة فى النتيجة ولهذا يقال له الواسطة فى الاثبات والواسطة فى التصديق فان كان مع ذلك واسطة فى الثبوت ايضا اى علة لتلك النسبة الايجابية او السلبية فى الواقع وفى نفس الامر كتعفن الاخلاط فى قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم فالبرهان ح يسمى برهان اللم لدلالته على ما هو لم الحكم وعلته فى الواقع وان لم يكن واسطة فى الثبوت يعنى لم يكن علة للنسبة فى نفس الامر فالبرهان ح يسمى برهان الان حيث لم يدل الا على انية الحكم وتحققه فى الذهن دون عليته فى الواقع سواء كانت الواسطة معلولا للحكم كالحمى فى قولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط وقد يخص هذا باسم الدليل او لم يكن معلولا للحكم كما انه ليس علة له بل يكونان معلولين لثالث و هذا لم يختص باسم كما يقال هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان الاشتداد

التصديقات البرهان اللمى والانى

الترکیب
للصفحة المرعندسة
[illegible]

مسائل مزبوره
منطقیه معتد از مسطوره
کالفت و بالکسب معقوده
است کہ مرت قوانین آن
[illegible]
[illegible]
این تفصیل احسان جی بادن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مذکوره لازم ست
[illegible]
[illegible]
[illegible]

التنبيهات
المعولة على التحفة
الشاهجهانية

واما جدلى يتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابى يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعرى يتألف من المخيلات واما سفسطى يتألف من الوهميات والمشبهات.

غبا ليس معلولا للاحراق ولا العكس بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة عن العروق قوله من المشهورات هى القضايا التى تتطابق فيها آراء الكل كحسن الاحسان وقبح الاعتداء او آراء طائفة كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند قوله والمسلمات هى القضايا التى تسلمت من الخصم فى المناظرة او برهن عليها فى علم واخذت فى الآخر على سبيل التسليم قوله من المقبولات هى قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه كالاولياء والحكماء قوله والمظنونات هى قضايا يحكم بها العقل حكما راجحا غير جازم ومقابلته بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص فالمراد بها ما سوى الخاص قوله من المخيلات هى القضايا التى لا تذعن بها النفس ولكن تتأثر منها ترغيبا وترهيبا واذا اقترن بها الوزن كما هو المتعارف الآن تزداد تأثيرا قوله واما سفسطى منسوب الى السفسطة وهى مشتقة من سوفسطا فان سوفا معرب سوفا لغة يونانية يعنى الحكمة المموهة والمشتبهة قوله من الوهميات هى القضايا التى يحكم بها الوهم فى غير المحسوس قياسا على المحسوس كما يقال كل موجود فهو متحيز قوله والمشبهات هى القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية او المشهورة لاشتباه لفظى او معنوى وعلم ان ما ذكره المتاخرون فى الصناعات الخمس مختصر مخل تركوا فيه مهما واهملوه مع كونه من المهمات وطووا الاقترانيات الشرطية ولوازم الشرطيات مع قلة الجدوى وعليك بمطالعة كتب القدماء فان فيها شفاء العليل ونجاة الغليل

التصديقات
القياس اما برهانى او جدلى او خطابى او
شعرى او سفسطى

خاتمة
اجزاء العلوم
ثلثة

خاتمة اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات وهى التى يطلب فى العلم عن اعراضها الذاتية والمبادى وهى حدود الموضوعات

قوله اجزاء العلوم كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة احدها ما يبحث فيه عن خصائصه وآثاره المطلوبة منه اى يرجع جميع ابحاث العلم اليه وهو الموضوع وتلك الآثار هى الاعراض الذاتية الثانى القضايا التى يقع فيها هذا البحث وهى المسائل وهى تكون نظرية فى الاغلب وقد تكون بديهيات محتاجة الى تنبيه كما صرحوا به وقوله يطلب فى العلم يعم القبيلتين واما ما يوجد فى بعض النسخ من التخصيص بقوله بالبرهان فمن زيادات الناسخ على انه يمكن توجيهه بانه بناء على الغالب او بان المراد بالبرهان ما يشمل التنبيه الثالث ما يبتنى عليه المسائل مما يفيد تصورات اطرافها والتصديقات بالقضايا المأخوذة فى دلائلها فالاول هى المبادى التصورية والثانى هى المبادى التصديقية قوله الموضوعات ههنا اشكال مشهور وهو ان عد الموضوع من اجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع او تعريفه او التصديق بوجوده او التصديق بموضوعيته والاول مندرج فى موضوعات المسائل التى هى اجزاء للمسائل فلا يكون جزءا على حدة والثانى من المبادى التصورية والثالث من المبادى التصديقية فلا يكونان جزءا على حدة ايضا والرابع من مقدمات الشروع فلا يكون جزءا ويمكن الجواب باختيار كل من الشقوق الاربعة اما على الاول فيقال ان نفس الموضوع وان اندرج فى المسائل لكن لشدة الاعتناء به من حيث ان المقصود من العلم معرفة احواله والبحث عنها عد جزءا على حدة او يقال ان المسائل ليست هى مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بل المحمولات المنسوبة الى الموضوعات قال المحقق الدوانى فى حاشية شرح المطالع المسائل هى المحمولات المثبتة بالدليل وفيه نظر فانه لا يلائم ظاهر قول

خاتمة اجزاء العلوم وهي ثلثة

واجزاء العلوم اعراضها ومقدمات بينة او ماخوذة تبتني عليها قياسات العلوم والمسائل فهي قضايا تطلب في العلوم وموضوعها موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له

العلم والمسائل هي قضايا كذا موضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا وايضا فلو كانت المسائل نفس المحمولات المنسوبة لوجب عد سائر موضوعات المسائل التي هي او موضوع العلم جزءا على حدة فتدبر واما على الثاني فيقال ان تعريف الموضوع وان كان مندرجا في المبادي التصورية لكن عد جزءا على حدة لمزيد الاعتبار كما سبق واما على الثالث فيقال بمثل ما مر او يقال بان عد التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية كما نقل عن الشيخ تسامح فان المبادي التصديقية هي القضايا التي يتألف منها قياسات العلم نص على ذلك العلامة في شرح الكليات وهو المفهوم من كلام الشيخ ايضا فيقول المصنف يبتني عليها قياسات العلم تعريف وتفسير لها ثم واما على الرابع فيقال ان التصديق بالموضوعية لما توقف عليه الشروع على بصيرة وكان له مزيد مدخلية في معرفة مباحث العلم وتميزها عما ليس منه عد جزءا من العلم مسامحة وهذا ابعد المحتملات قوله اجزاءها اي حدود واجزاءها اذا كانت الموضوعات مركبة قوله اعراضها حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات قوله ومقدمات بينة المبادي التصديقية اما مقدمات بينة بنفسها اي بديهية او مقدمات ماخوذة اي نظرية فالاولى تسمى علوما متعارفة والثانية ان اذعن بها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان اخذ بامع استنكار سميت مصادرة ومن ههنا يعلم ان مقدمة واحدة يجوز ان تكون اصلا موضوعا بالنسبة الى شخص ومصادرة بالقياس الى اخر قوله موضوع العلم كقولهم في الطبيعي كل جسم فله شكل طبيعي قوله وعرض ذاتي كقولهم كل متحرك فله ميل

او مركب ومحمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها

قوله او مركب من الموضوع مع العرض الذاتي كقول المهندس كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان او من نوعه مع العرض الذاتي كقوله كل خط قام على خط فان الزاويتين الحادثتين على جنبيه اما قائمتان او متساويتان لهما **قوله** ومحمولاتها اي محمولات المسائل امور خارجة عنها اي عن موضوعات المسائل لاحقة لها اي عارضة لتلك الموضوعات اذ معنى الحمل عليها فان العارض هو الخارج المحمول فاذا جرد عن قيد الخروج للتصريح به فيما قبل بقي الحمل ولو اكتفى المصنف باللحوق لكفى ويوجد في بعض النسخ **قوله** لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولي اي اللاحق للشيء اولا بالذات اي بدون واسطة في العروض ولا يشمل العارض بواسطة المساوي مع انه من العرض الذاتي اتفاقا ولذا اوله بعض الشارحين وقال اي لاستعداد مخصوص بذواتها سواء كان بحوقها اياها لذواتها اولا مر بينا وبيانا فان اللاحق للشيء بما هو هو يتناول الاعراض الذاتية جميعا على ما قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية ثم ان هذا القيد يدل على ان المصنف اختار مذهب الشيخ في لزوم كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وفيه نظر كلام شارح المطالع لكن الاستاذ المحقق اورد عليه انه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة الى موضوعها من الاعراض العامة الغريبة كقول الفقهاء كل مسكر حرام وقول النحاة كل فاعل مرفوع وقول الطبيعيين كل فلك متحرك على الاستدارة ثم يعتبر ان لا يكون اعم من موضوع العلم

خاتمة
اجزاء العلوم
وهو ثلثة

خاتمة في اجزاء العلوم والرؤوس الثمانية

وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات لما يتوقف
عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته
وموضوعه وكان القدماء يذكرون في صدر الكتاب ما يسمى الرؤوس
الثمانية الاول الغرض لئلا يكون النظر في طلبه عبثا والثاني المنفعة
اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط في الطلب ويتحمل المشقة

صرح بذلك المحقق الطوسي ايضا في نقد التنزيل انتهى كلامه واقول في لزوم هذا الاعتبار ايضا نظر لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتي بالقيود المخصصة كما يرجع المحمولات الخاصة اليه بالمفهوم المردد فالاستاذ صرح باعتبار الثاني فعدم اعتبار الاول محكم وههنا زيادة الكلام لا يسعها المقام قوله وقد يقال المبادي اشارة الى اصطلاح آخر في المبادي سوى ما تقدم وضعه ابن الحاجب في مختصر الاصول حيث اطلق المبادي على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا في العلم فيكون من المبادي المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم او خارجا عنه توقف عليه الشروع ولو على وجه البصيرة وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية والموضوع والفرق بين المقدمات والمبادي بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي فتبصر قوله يذكرون اي في صدر كتبهم على انها من المقدمات او من المبادي بالمعنى الاعم قوله الغرض اعلم ان ما يترتب على الفعل ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل يسمى غرضا وعلة غائية والا يسمى فائدة ومنفعة وغاية قالوا افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وان اشتملت على غايات ومنافع لا تحصى فكان مقصودهم ان القدماء كانوا يذكرون في صدر كتبهم ما كان باعثا على تدوين المدون الاول لهذا العلم ثم يعقبونه بما يشتمل عليه من منفعة ومصلحة يميل اليها عموم الطباع وان كانت عند المدون منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث للواضع الاول وقد عرفت في صدر الكتاب ان الغرض والغاية من علم المنطق هو العصمة

خاتمة اجزاء العلوم والرؤس الثمانية

والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عند ما جمال ما يفصله والرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم والخامس انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به

قوله الثالث السمة السمة العلامة وكان المقصود هٰهنا الاشارة الى وجه تسمية العلم كما يقال انما سمي المنطق منطقا لان المنطق يطلق على النطق الظاهري وهو التكلم وعلى الباطني وهو ادراك الكليات وهذا العلم يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلك السداد فاشتق له اسم من النطق فالمنطق مصدر ميمي بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة في مدخليته في تكميل النطق حتى كانه هو او انه اسم مكان كان هذا العلم محل النطق ومظهره ففي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصله العلم من المقاصد قوله والرابع المؤلف اي معرفة حاله اجمالا ليسكن قلب المتعلم على ما هو الشأن في مبادي الحال من معرفة حال الاقوال بمراتب الرجال واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال قرة عين ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال هذا ومخترع قوانين المنطق والفلسفة هو الحكيم العظيم ارسطو وزيرا بامر سكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذي القرنين ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفيات من لغة يونان الى لغة العرب هذبها ورتبها واحكمها واتقنها ثانيا المعلم الثاني الحكيم ابو نصر الفارابي وقد فصلها وحررها بعد ضياعه كتب ابي نصر الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة قوله من اي علم هو اي من اي جنس من اجناس العلوم العقلية والنقلية الفرعية والاصلية كما يبحث عن حال المنطق انه من جنس العلوم الحكمية ام لا فان فسرت الحكمة بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية لم يكن منها اذ ليس يبحث الا عن المعلومات او الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور والتصديق

والسادس انه من ای مرتبة هو ليقدم على ما يجب و يؤخر عما يجب والسابع القسمة والتبويب ليطلب فی كل باب ما يليق به والثامن الانحاء التعليمية وهی التقسيم

وان حذف الاعيان من التفسير المذكور فهو من الحكمة ثم على التقدير الثانی فهو من اقسام الحكمة النظرية الباحثة عما ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم هل هو اصل من اصول الحكمة النظرية او من فروع الالٰهی والمقام لا يسع بسط ذلك الكلام **قوله** من ای مرتبة هو كما يقال ان مرتبة المنطق ان يشتغل به بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض الهندسيات وذكر الاستاذ فی بعض رسائله انه ينبغی تاخيره فی زماننا هذا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبية لما شاع من كون التدوين باللغة العربية **قوله** القسمة ای قسمة العلم والكتاب الی ابوابها فالاول كما يقال ابواب المنطق تسعة الاول ايساغوجی ای الكليات الخمس الثانی التعريفات الثالث القضايا الرابع القياس وما خواته الخامس البرهان السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وبعضهم عد بحث الالفاظ بابا آخر فصار ابواب المنطق عشرة كاملة والثانی كما يقال ان كتابنا هذا مرتب على قسمين القسم الاول فی المنطق وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة فی بيان الماهية والغاية والموضوع والمقصد الاول فی مباحث التصورات والمقصد الثانی فی مباحث التصديقات والخاتمة فی اجزاء العلوم القسم الثانی فی علم الكلام وهو مرتب على كذا ابواب الاول فی كذا آه كما قال فی الشمسية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة وهذا الثانی شائع كثير قلما يخلو عنه كتاب **قوله** الانحاء التعليمية ای الطرق المذكورة فی التعاليم لعموم نفعها فی العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا وما ذكره هو الموافق لتتبع كتب القوم والماخوذ من شرح المطالع **قوله** وهی التقسيم كان المراد به ما يسمی تركيب القياس ايضا وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفی المطلوب واطلب

خاتمة

اجزاء العلوم والرؤس الثمانية

اعنی التكثير من فوق و التحليل عكسه

جمیع موضوعات كل واحد منهما و جمیع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بوسطة او بغير وسطة وكذا اطلب جميع ما سلب عنه احد الطرفين او سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصلت المطلوب من الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية كذا في شرح المطالع وقد عبر المص عن هذا المعنى بقوله اعنی التكثير اي تكثير المقدمات آخذا من فوق اي من النتيجة لانها المقصد الاقصى اي بالنسبة الى الدليل قوله والتحليل في شرح المطالع كثيرا ما يورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية لتسامل المركب اعتمادا على الفطن العالم بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اي شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس الترتيب حتى حصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة تشارك المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب ليتميز عندك الصغرى عن الكبرى فذلك المشارك اما الجزء الذي يكون محكوما عليه في المطلوب فهي الصغرى او محكوما به فيه فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تألفا على احد التأليفات الاربعة فما انضم الى جزء المطلوب هو الحد الاوسط وتميز الشكل المنتج وان لم يتألفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اي ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شيء ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس وتبين لك المقدمات والاشكال والنتيجة فقوله وهو عكسه اي تكثير المقدمات الى فوق وهو النتيجة كما مر

خاتمة اجزاء العلوم والرؤوس الثمانية

و التحديد اى فعل الحد والبرهان اى الطريق
الى الوقوف على الحق والعمل به وهذا بالمقاصد اشبه

قوله والتحديد اى فعل الحد يعني ان المراد بالتحديد ما اخذ الحد وكان المراد المعرف مطلقا او الذاتيات للاشياء وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شيء فلا بد ان تضع ذلك الشيء وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا واذا طلبت جميع ما هو في ذاته وجميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرف قوله اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان علميا عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الستة او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيأة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا تشتبه بالمشهورات والمسلمات والمشبهات ولا تعدل عنه الشيء بمجرد حسن الظن او بمن تسمع منه حتى لا تقع في مضيق الخطابة ولا ترتبط بربقة التقليد قوله وهذا بالمقاصد اشبه اى الامر الثامن اشبه بمقاصد الفن منه بمقدماته ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع يوردون ما سوى التحديد في مباحث الحجة ولواحق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرف وقيل هذا اشارة الى العمل وكونه اشبه بالمقصود ظاهر بل المقصود من العلم العمل جعلنا الله واياكم من المحققين في الامرين ووفقنا بفضله وجوده سعادة في الدارين بحق نبيه محمد خير البرية وآله وعترته الطاهرين انه خير موفق ومعين

تمت

خاتمة
اجزاء العلوم الرؤس
الثمانية

خاتمة الطبع مع تاریخ وفات علامهٔ محشی علیه الرحمه از بندهٔ آسی محمد عبد العلی مدراسی عفا عنه رب الاناسی

حسن تهذیب منطق و کلام بتوحید شاه جهان واجب الاعتصام و تصور امکان نجات انام در تصدیق رسالت شفیع یوم القیام علیه و علی آله الصلوة والسلام بعد ازین بر ناظرین والا نژاد مخفی مباد که نقش بدیع ترکیب منطق تا هذا الآن در لوح مخیلهٔ کسی صورت نه بسته و بر کرسی ایجاد طبع احدی نه نشسته تا عروس مضمونش همچنان در حجلهٔ عدم محجوب بود که هنوز آلایش دست تصور بیگانگان دامان عصمتش نیالوده لیکن آن صناع هنر پرور طباع بالغ نظر که کسی نه دیدش ندید البته درکنار فکر بلند و آغوش طبع دشوار پسند خود درکشید یعنی حلال عقدهٔ ما لا ینحل ثانی معلم اول سُلّم کاخ علوم شرح مطالع فهوم مولائی و استادی و صهری شیخ الهی بخش فیض آبادی رحمه الله الهادی که ترجمهٔ نام نامیش اَللّٰهُمَّ اغْفِر ست و تاریخ وفات گرامیش از قطعهٔ ذیل ظاهر محض بقوای جودت طبعی و صفوت فطری جواهر زواهر حل ترکیب شرح تهذیب عبد الله یزدی را مع حواشی حل معانی موسوم بتحفهٔ شاهجهانی در سمط تصنیف در آورده و گوی سبقت جدت ذهنی از دیگر مدعیان ایجاد برده ع ای مدعی مزن پس ازین لاف اختراع * کاین نقش نو بسکه بنام دگر زدند * و بهی هذه

آن فاضلی که بود ز خیر المهاجرین
در مکهٔ معظمه شد انتقال او

حیف صد دریغ و صد افسوس صد الم
دارم چو لاله داغ جگر از ملال او

از جسم من چه دور شده قرب جان آن
وز جان من چه گشته بعید اتصال او

چندان که از مرض شده تقلیل در غذا
گشت از زیاد پیر ضعف و هزال او

هر تشنه که چشم تحصیل علم داشت
سیراب شد ز چشمهٔ فیض و نوال او

ایجاد امر تازه و هم صنعت جدید
بود از خواص جدت فکر کمال او

آبی رسید از آن چمن آرا بباغ علم
تابی گرفت چشم فن از اکتحال او

چون مهر و شمس بعالم فضائلش
مخفی نباشد از کتب درس حال او

تا حال کس ندید نه بیندش در اختراع
شد تازه کهنه فن ز نوی خیال او

در مکه چار و چار بند اند جمله هشت
ز اولاد سال خورده و هم خرد سال او

عمرش تمام شد در افادات اهل علم
اکثر بدرس و تحشیه بود اشتغال او

هم بود حال زندگیش در جهان چه نیک
هم شد بوقت موت چه نیکو مآل او

وان عالمی که شمس علومش کمال داشت
شد ز انقلاب گردش گردون زوال او

مولای من مربی من استاد من
اکنون چه شد که رفت ز فرقم ظلال او

قد کان طالبا طلب الله عنده
کز هند سوی مکه شده ارتحال او

در یکهزار و سه صد و شش ماه عید فطر
وقت ضحی ببوزدهم شد وصال او

گر بپیر چرخ چرخ زند صد هزار سال
در عالمش مثال نیارد مثال او

سلمای فن منطق و لیلای علم دین
هر هفت شد ز ماشطهٔ خط و خال او

لا حل هر آنچه بود ز مضمون متن و شرح
حل کرده شد ز تحشیهٔ قیل و قال او

داد آنچنان جواب که میبود لا جواب
نتوان کشود عقدهٔ حل سؤال او

در هفت گاه و شش جهت و چار سمت رفت (یعنی هفت اقلیم)
صیت جمال شاهد حسن مقال او

هر وقت بود دست بکار و دلش بیار
از صبح و شام و روز و شب و ماه و سال او

ذاتش که بود منبع فیضان تکونش
و صفتش که بود قلزم احسان فعال او

هم سالش آسی آمده نیکو چه فی البدیه
در نیکوان بمکه شده انتقال او

۱۳۰۶ھ

اشتهار

چونکه کتاب هذا بموجب دفعهٔ ۱۸- ایکت ۲۵ سنه ۱۸۶۷ء داخل بهی رجسٹر سرکار گورنمنٹ گردیده لهذا کدامی صاحب قصد طبعش نفرمایند آنکه نسخ مطلوب باشد ازین مطبع فرمایش نمایند و نیز از حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکته خلاصی ٹوله دکان نمبر ۵۸ طلب فرمایند فقط

وجه مهر و دستخط بر خاتمه

برای سند اینمعنی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی کانپور است مهر و دستخط مهتمم مطبع بر خاتمهٔ آن ثبت گردید تا کسی را اشتباهی نیفتد فقط

محمد روشن خان حنفی
محمد عبد الرحمن

انشائے خرد افروز	دو جز
انشائے اردو	دو جز
قصائد عرفی	پے جز
انشائے بہار بیخزان	سے جز
معدن فیوض	سے جز
آمد نامہ نظامی	یک جز
مامقیمان	یک جز
خالق باری	یک جز
دستور الصبیان نظامی	یک جز
لڑکوں کا کھیل	دو جز
تعلیم عزیزی	دو جز
پند نامہ عطار	سے جز
نسخۂ تعلیمیہ	دو جز
انشائے خلیفہ انتظامی	مہ جز
زلیخا فارسی نظامی	مہ جز
زلیخا مترجم اردو	عہ ر
گلستان مع فرہنگ	مہ جز
فرہنگ گلستان	یک جز
گلستان مترجم	مہ
بوستان مع فرہنگ	لہ جز
فرہنگ بوستان	یک جز
بوستان مترجم	مہ جز
مبادی الحساب حصۂ اول	مہ جز
گفتگو نامۂ فارسی	یک جز
قواعد فارسی نظامی	دو جز
اخلاق محسنی محشے	پ جز
چار گلزار	مہ جز
قواعد اردو حصۂ اول	یک جز
قواعد اردو حصۂ دوم	پے جز
رسالۂ عبد الواسع	سے جز
انشائے فائق	دو جز
انشائے جامی	پے جز
انشائے منیر	پے جز
رقعات عالمگیری	مہ جز
انشائے بہار عجم	دو جز
میزان فارسی	یک جز
افصح الانشا نظامی	مہ جز
فیض شاہجہانی	دو جز

محمود نامہ	یک جز
انشائے مظہر	دو جز
رقعات عزیزی	دو جز
بوستان نظامی خرد	سے جز
مکتب نامہ	پے جز

رسالجات مولود وغیرہ

مولود شریف شہید	عہ جز
مولود جدید	مہ جز
مولود دلپذیر حصۂ اول	مہ جز
حصۂ دوم محامد مصطفےٰ	مہ جز
عین الیقین	پے جز
خدا کی رحمت	سے جز
نفح الطیب حصۂ اول	مہ جز
حصۂ دوم تسلیۃ الفواد	۲ جز
کحل البصر	سہ جز
راحۃ القلوب	مہ جز
بہار جنت	مہ جز
دافع الاوہام مصری	دو جز
گلدستۂ ایمان	لہ جز
مناجات کلمہ	یک جز
معجزۂ آل نبی	سہ ورق
ذکر شاہ انبیا	مہ جز
مولود بہاریہ	لہ جز
دیوان لطف	پے جز
ناصر العاشقین	دو جز
گلدستۂ معراج	دو جز
نزول رحمت	یک جز
قندیل عرش	دو جز
بہار خلد عزیزی	مہ جز
قرۃ العیون مع ریاض المنور [illegible]	۲ ر
تحفۂ اخیار	۵ ر
مولود سعدی قابل دید	۲ ر
احیاء القلوب	لہ جز
عقد الجواہر	۴ ر
منت ہی منت حصۂ اول	سہ جز
ایضاً حصۂ دوم	سے جز
مولود برزنجی مترجم	مہ جز
انتخاب عرشی	لہ جز

گلزار نعت نظامی	مہ جز
نجم الضیا	مہ جز
مجموعۂ معجزات	دو جز
چہل رسالہ	مہ جز
ذکر الشہادتین	عہ جز
شہادت نامہ	دو جز
کرامات محبوب سبحانی	دو جز
مولود سعیدی محمدی	۲ ر
نظم قادریہ	سے جز

کتب قصص ودیوان

آرائش محفل	لہ جز
قصۂ شاہ روم	سے جز
ایضاً	پے جز
سراج الرقیم قصۂ اصحاب کہف	۲
تاریخ ابلیس	۴ ر
گل وصنوبر	پے جز
قصۂ سیاہ پوش	یک جز
گلستان سخن	۴ ر
زلیخا اردو	سے جز
لیلےٰ مجنون	لہ جز
باغ وبہار	لہ جز
مجموعۂ دلہن نامہ	یک جز
قصۂ سپاہی زادہ	سے جز
چوہے نامہ وبلی نامہ	یک جز
شاہنامہ اردو	پے جز
دیوان صادق	مہ جز
دیوان ضامن	پے جز
منتخب کلیات ظفر	لہ جز
کلیات نظیر	لہ جز
گلدستۂ امانت	دو جز
واسوخت امانت	دو جز
واسوخت قلق	یک جز
بارہ ماسہ بکلی	۲ ورق
مجموعۂ بارہ ماسہ	دو جز
مجمع الاشعار	مہ جز
راگ چمن	سے جز
گلزار سخن	۲ جز
قانون راگ	سے جز

مجموعۂ بنجارہ نامہ	یک جز
اندر سبھا	یک جز
چمن بے نظیر	عہ جز
دیوان موجد	۵ ر

کتب عربیہ

میزان الصرف نظامی	مہ جز
پنج گنج نظامی	پے جز
نحو میر نظامی	سے جز
صرف میر نظامی	پے جز
دستور المبتدی	مہ جز
شرح مأتہ عامل احمدی	مہ جز
فصول اکبری نظامی	پے جز
مجموعۂ منطق نظامی	لہ جز
قال اقول نظامی	پے جز
ترکیب اصل جلد	یک جز
شرح سلم ملا مبین	۱۲ ر
شرح ملا جامی نظامی	۱ ر
دیوان حضرت علی محشے	۹ ر
منیۃ المصلی مصطفائی	۹ ر
سراجی نظامی	۶ ر
اخوان الصفا عربی انتظامی	۱۲ ر
شرح میزان منطق فارسی	مہ جز
فتاوی قاضیخان مع [illegible]	سے ر
ہدایۃ النحو نظامی	مہ جز

کتب لغت

صراح مع قراح	۱ ر
منتخب اللغات کالم دار	۱ ر
منتخب النفائس	پ جز
کریم اللغات مع علیم اللغات	مہ جز
غیاث اللغات مع منتخب اللغات	
وچراغ ہدایت نظامی	۱ ر
غیاث اللغات کلاں انتظامی	۱۲ ر
فرہنگ محمودی	۸ ر

کتب متفرقات

پنجۂ نگارین نظامی	دو جز
مہر سلیمانی	لہ جز
فالنامۂ قرآن شریف	دو جز
تعویذ گنج العرش سفید	فیصدہ ر

اعلان

پوشیدہ مباد کہ این مجموعہ ہر چہار کتاب
پسندیدۂ اولوالالباب بعد ازین کہ حسب مراد
قانون بستم سنہ ۱۸۴۷ع در رجسٹر سرکار گورنمنٹ انگلشیہ
داخل شدہ بود الحال بار چہارم حسب فرمایش حاجی مولوی
محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۸۵ در مطبع
نظامی کانپور حلیۂ طبع پوشید امید کہ کسی بدون
اجازت راقم این مجموعہ را چھاپ ننماید

راقم
محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع
نظامی کانپور